المقالات الرابعه

(الإجابه عن مسائل إلحاديه شائعه (١))

(١) يقول بعض الملحدين : الدليل على وجود الإله هو مثل الدليل على وجود أي كائن خرافي كالغول و بابا نويل و ما شابه .
الجواب :
واضح أن هذا الملحد كان مجسّما قبل إلحاده أو يعيش في ظل ثقافه مجسّمه و محدده للحق تعالى و لا يفهم من الإله إلا فهما باطلا مقيّدا من هذا النوع ، فحقّ له أن يلحد ، و على هذا النمط نحن أيضا من الملاحده مثله .

الإله الحق هو الوجود المحض ، الواجب الوجود الذي يتأمل في مفهومه و مصداقه الحقيقي و الخارجي أهل الحكمه الإلهيه و الفلسفه الأولى العاليه و الميتافيزيقا المقدّسه التقليديه . و من درس هذه الميتافيزيقا و سلك في طريق العرفان لا يمكن حتى أن يخطر على باله - و لو في أضغاث الأحلام - مثل مقوله الملحد المذكوره أعلاه .

و من وجه آخر ، فهذه الموجودات " الخرافيه " ليست معدومه عدما مطلقا كما يتوهم هذا الغافل الذي لم يشمّ رائحه الفلسفه العاليه . بل هي موجوده على مستويين ، مستوى الأعيان الثابته في العلم الإلهي المشتمل على جميع الممكنات و الاحتمالات الوجوديه ، و على مستوى - و هو أقرب لفهم هذا الغافل - الذهن نفسه و الخيال الذي تخيّل مفهوم و ماهيه هذا الكائن "الخرافي" . فكونه تصوّر ماهيه محدده و خواص لهذا الكائن الذي حكم بانعدامه ، دليل على أن لهذا الكائن موجوديه ما ، و إنما حكم عليه بالعدم النسبي الذي هو عدم التحقق على مستوى كوكب الأرض أو بعباره أدقّ الجزء المرئي له و المعروف له مباشره و غير مباشره من كوكب الأرض و أيضا حسب الفتره الزمانيه التي له اطلاع عليها و إدراك ما لها . و لا يمكن أن يوجد و لو من بعد ألف مجاهده أي "برهان علمي" على أن هذا الكائن - الذي تصوّره و اخترعه بخياله "الخرافي" - لم يوجد من قبل ، و لن يوجد من بعد ، و لا يوجد في أي مكان آخر في الكون المحسوس و العالم المادّي و الجسماني . فحتى لو تنزّلنا و بحثنا في هذه الكائنات الخرافيه على المستوى المادّي الصرف ، فالأمر كما ترى و ليس من الاستحاله و الانعدام "علميا" كما يزعم الملحد ، فضلا عن تشبيه ذلك بالوجود الحق سبحانه .

مما شاهدته و لمسته في مشاهير الملاحده الغربيين في هذا الزمان ، و على العموم ، أنه لا حظّ لهم تقريبا في دراسه الحكمه الوجوديه من قبيل الفلسفه الصدرائيه للشيرازي مثلا أو ما شابه من مذاهب الحكمه الإلهيه . أي إنهم لم يتأملوا في الميتافيزيقا جدّيا ، و هو العلم الباحث في حقيقه الوجود الإلهي ، فضلا عن كونهم لم يسلكوا في طريق التصوف الذي هو جسر التذوق و التحقق . فلا بحثوا ذهنيا ، و لا سلكوا قلبيا . و أقصى ما فعلوه هو شئ من السخريه و شئ من الحجج

المغلوطه ، مع كثير من العجرفه ، فما ظنّك بنتيجه مثل هذه الخلطه المشؤومه . لكنك تجدهم من وجه آخر يلومون و يشنّعون على من يتكلم في فيزيائهم و بيولوجيتهم "بغير علم" و "بغير خبره" . مع العلم أن تحصيل علمهم هذا و تحصيل شئ من الخبره اللازمه لكي يقبلوا ما تطرحه بخصوصها يقتضي أن تقضي من عمرك عشرات السنين ، و تتكبّد عشرات إن لم يكن مئات من الآلاف من النقود ، مع كمّيه لا بأس بها من تقرّح المعده أو غمّ النفس و الانزواء عن الناس في الدراسه و الاجتهاد ، و الكثير من التجارب المعمليه و الأعمال الشاقه ، ثم بعد كل ذلك قد و قد لا يقبلوا منك ما تطرحه كما تجدهم لا يبالون في زملائهم الذين يخرجون بأطروحات تناقض ما تسالموا عليه في رؤيتهم الكونيه و منهجهم أو غير ذلك من قبيل تعلّقهم بمعتقدات دينيه تقليديه . و في المقابل ماذا يطلب أهل الحكمه الإلهيه منهم - من باب الشفقه و الرحمه ؟ أقلّ من ثلث ما يطلبونه هم من غيرهم ، إن لم يكن أقلّ .

بناء على ذلك ، حين ترى ملحدا يجادل في الإلهيات ، فاسأله أولا : هل سلكت في طريق أصيل لتحصيل هذا العلم سلوكا كلّيا بكل وجودك كما شرط أهل العلم بذلك ، و سلّمت لهم مبدئيا كما تُسلّم مبدئيا لمن يعلّمونك أي علم و أي صنعه قبل أن يكون لك الحق و السلطه العقليه في النقد و تشكيل آرائك بنفسك حيال مسائل هذا العلم ؟ فإن قال نعم ، فناقشه . و إن قال لا فإن شئت أن تعرض فلك ذلك و لا تكون عاملته إلا بالمثل و هو أقلّ العدل . و إن شئت التنزّل ، فاسأله : هل درست الحكمه الإلهيه أو الميتافيزيقا التقليديه الوجوديه ذهنيا و فكّرت فيها و تدرّجت و اجتهدت في فهم مطالبها ؟ فإن قال نعم ، فناقشه إن شئت . و إن قال لا ، فإنما كلامك معه مضيعه للوقت ، و لن تستطيع غالبا إن لم يكن مطلقا أن توصل إليه مطلبا إلا بشقّ الأنفس مع شئ كثير من الاختزال و الاستعجال . كيف و في دراستنا لهذا العلم الأشرف نجد حاجه إلى بحث مسائل تفصيليه و مناقشه أقوال كثيره في كل مسأله و كل مرحله في البحث ، مع قضاء ساعات و أيام في كل مرحله إن لم يكن أكثر ، كما تجده مثلا في كتاب بدايه الحكمه و نهايه الحكمه لسيّدنا الطباطبائي رضي الله عنه ، و هذا كتاب مختصر و مركّز و فيه الزبده و الخلاصه ، فما ظنّك لو كان النصّ المدروس هو الأسفار الأربعه أو الفتوحات المكيه . فإن كان الأمر كذلك بالنسبه لمن يحسنون الظنّ و التسليم و يعيشون في أجواء النفحات الإلهيه و بركه الطريقه القرءانيه النبويه ، فكيف الحال بمن يعيش في الأجواء الخانقه للإلحاد الغربي و الشؤم المادّي و الكثافه العقليه و النفسيه الحديديه .

فالحاصل أن القول المذكور نابع من جهل مركّب و متجذّر بمعنى الإله عند أهل المعرفه الحقه به تعالى. فما سوى ما حققه أهل الحكمه من معنى واجب الوجود ، الواحد البسيط الأصيل ، هو زخرف لا يبالي الله بصاحبه في أي مهاوي الكفر سقط . " فاعلم أنه لا إله إلا الله " .

..

(٢) سمعت أحد الملحدين يقول : إني لا أريد أن أختلط و أعرف من يعتقد بإله بعض هذه الأديان الذي هو إله عنيف و سفّاك و غيّور و غضوب (و كان هذا الملحد يتكلّم تحديدا على إله اليهود) .

الجواب : أولا ، ليس في دين من الأديان المعروفه إله انحصرت صفته في جهه القهر ، بل دائما يكون له صفه لطف . فإن كانت صفه القهر تجعلك تنفر ، فصفه اللطف يجب أن تجعلك تُقبل .

ثانيا ، الفكره من نفرتك هذه هي أنك تعتقد أنه لولا وجود شئ من القهر و العنف في هؤلاء العباد لهذا الإله العنيف حسب فهمك المقيّد جدا ، لما رضوا أن يعبدوه أصلا و يتّخذوه إلها لهم تدور حياتهم حول الاعتقاد به و السعي في مرضاته . فأنت ترى أن ما يظهر لك من لوازم التصورات يجب أن يؤخذ على محمل الجد مثله مثل التصورات أنفسها . و بناء على هذا الأصل الذي لابد أنك تضمره في ذهنك ، يجب أن نقوم نحن بدورنا بمحاسبتك بنفس هذا الأصل . و من أهم لوازم الإلحاد هو عدم وجود أي حدّ يردعك عن القيام بأي شئ تشتهيه ، مع خطوره مضافه و هي أن كتابك الوحيد هو هواك الشخصي و السرّي ، و هو مصدر عملك و إلهامك ، و نحن لا نطّلع عليه مباشره . لكن القدر المتيقّن عندنا أنك كملحد يمكن أن تقوم بأي شئ بلا أي رادع غير إمكانياتك الشخصيه الواقعيه . هذا لازم ضروري من ذات الإلحاد ، و ليس بلازم متوهم كالذي حكمت أنت به . بالتالي ، أنت بالنسبه لنا شخص لا نعرفه ، لا يمكن أن نتوقع ما يمكن أن يصدر منه ، و نحن على يقين أنك أناني إلى أبعد درجه ممكنه للنفس البشريه - بل أنتم تنظّرون لهذه الأنانيه السفليه و تعتبرونها في "جينات" البشر . و باختصار هذا هو أقبح ما يمكن أن نخشى منه في تعاملنا مع أي إنسان بل أي كائن و لو كان حيوانا - و كثير من الحيوانات الوحشيه قد نتوقع ما يمكن أن تقوم به بملاحظتها و معرفه صفات جنسها على عكس حال هذا الملحد الذي إلهه هو هواه و شخصيته الخاصه لا غير بأسفل معاني الشخصيه و الخصوصيه . فإذن يحق لأهل الأديان و الجماعات و المجتمعات الدينيه أن تنفر من الملاحده و تقاطعهم و ترفض مخالطتهم بنفس الحجّه التي استعملتها أنت ، و هم إما لهم نفس الحق في هذه الحجّه أو هم أحق منك بها ، على الأقلّ أنت تعرف الكثير عنهم بالنظر في مصادر عقيدتهم و سلوكياتهم الدينيه .

ثالثا ، الأديان التي أظهرت الإله كمنتقم من الظالمين كشفت عن ذلك بالضبط لعكس السبب الذي تتوهمه أنت . أي كشفت عن ذلك حتى تقول للناس : الإله سيقوم بالانتقام و هو خاصّ به ، فإذن لنترك نحن الانتقام . فعلى العكس تماما ، الاعتقاد بإله منتقم يدلّ على عبد لا ينتقم أو لا ينتقم بمثل انتقام من يعتقد أن لا أحد سيأخذ له حقّه إن لم يأخذه هو بيده و في زمنه .

رابعا ، الإله حقيقه ، و ليس هو بتمثال تشكّله أنت كما تشاء و تشتهي . فإما أن يكون الإله حقيقه فهو هو كما هو ، و إما أن لا تعتقد أنه حقيقه فحينها لا نحتاج أصلا أن نبحث في ثانويات كالتي ذكرتها أنت . الواقع المنظور حتى لهذا الملحد يكشف عن وجود انتقام ، و غضب ، و ألم ، و عذاب ، و غم . و الواقع - في عقيده الإلهيين - هو تجلّي أسماء و صفات الرب تعالى . فأن تقول بأن الرب لا يمكن أن تكون فيه صفه قهر هو مثل أن تقول أنه لا يمكن أن تكون فيه صفه لطف . ثم أنت لم تعرف

صفه اللطف إلا من النظر في الكون ، ثم اشتهيت أن يكون الإله لطيفا ، حسنا ، فبنفس هذا المنطق ، أنت تعلم أن في الكون قهرا ، فليكن هذا دليلا كافيا لأن للإله صفه قهر أيضا . اللطف و القهر في الطبيعه . و الطبيعه خلق الرب . و الرب يخلق بذاته . فإذن ذاته تتجلّى باللطف و القهر . الأمر بهذا الوضوح و البساطه . القضيه لا ترجع إلى شهواتك و تفصيل إله للكون على حسب مزاجك. و من المثير أن بعض الملاحده يشتهي أن يكون الإله لطفا محضا ، و البعض الآخر - مثل نيتشه - يكره إله اليسوعيين لأنه وديع و لطيف و يقبل الجميع ! و يعتبر نيتشه أن هذا من الضعف و التسافل ، بالتالي ينفر منه . فتأمل . (مع ملاحظه أن إله اليسوعيين ليس كذلك ، و إلا من أين جاءت الجحيم التي سيضع فيه " الهراطقه ") .

خامسا ، و بنحو أكثر مباشره ، إن كنت أنت ستنفر من الذي يعتقد بإله معيّن ، فيجب أن لا تلوم من ينفر منك لأنك لا تعتقد بإله (أو بإله غير شخصيتك) . و الحق يقال ، أنت أدعى للنفره منهم .

..

(٣) يقولون : الأديان تعلّم الناس اعتقاد الأشياء بلا دليل و برهان . و فتح باب الاعتقاد بالمقالات بغير برهان يؤدي إلى فتح باب الاعتقاد بأي شئ . و هذا شرّ عظيم . و نحن نحارب هذا الشرّ بمحاربتنا للأديان .

الجواب :

محاربه الشرّ عمل جيد . محاربه ما يؤدي إلى الشرّ فعلا هو كالوقايه من الأمراض و هو عمل جيّد أيضا . فكما ترى إلى الآن لا خلاف بيننا و بينهم . أصل الخلاف يبدأ من افتراضهم لهذه الفرضيه و هي أن " الأديان تُعلّم الإنسان الاعتقاد بغير برهان " . فهذا هو الفرض الأول . الفرض الثاني المستبطن فيه هو تعريف " البرهان " ، فالملحد يطلب نوعا معيّنا من البرهان و لكنه يعتبر هذا النوع المعيّن هو " البرهان " بالمطلق ، أي لا يوجد أي نوع غيره يصحّ أن يسمّى و يعتبر برهانا و دليلا علميا . و التسلسل الصحيح للجواب عن هذه المسأله يكون بتعريف البرهان أولا ، ثم بالنظر في الأساس الذي تبني الأديان عليه عقائدها و إيمانها .

أما البرهان ، فالملحد الحداثي يريد أن يحصره في المنطق الذهني الحصولي الحسّي التجريبي الكمّي غالبا أو دائما . و يميلون أيضا إلى التحليل و التفكيك و الاختزال في نظرهم . لاحظ كل هذه القيود على ماهيه البرهان و النظر العقلي لتعرف مدى " انفتاح " عقولهم . فإن كنّا نسلّم أن هذا التعريف المقيّد جدا للبرهان هو أيضا نوع من أنواع البراهين الذي يناسب مستوى مقيّد مثله في الوجود ، فهو لا يحصر الوجود كله . فالملحد في تقييده هذا يشبه شخصا يقول : أريد أن تثبتوا لي وجود الموسيقى لكنّي لا أعترف بحاسّه السمع ، بل يجب أن تثبتوا لي وجودها بواسطه حاسّه الشمّ.

تقييد أبواب النظر و احتمالات العقل و دلائل المعرفه لا يكون إلا بإغلاق الموجودات التي تتناسب مع هذه الأبواب و توصل هذه الأبواب إليها . هذا وجه .

قد يقال : لكن هذا مثال مع الفارق ، فإننا جميعا نتّفق على وجود حاسّه السمع و الشمّ لكن لا نتّفق جميعا مثلا على وجود قوّه الكشف و الحدس العقلي و الروح و ما أشبه من وسائل معرفيه ، فضلا عن تسليم الوجود المناسب لها و مراتب الموجودات الموازيه لها . و الجواب على ذلك أن نقول : أولا ، كلا ، لا يتّفق "جميعنا" على وجود حاسّه السمع و الشمّ و البصر ، لأنه يوجد بعض الناس أصمّ و أعمى بالولاده ، و يوجد بعضهم اكتسب ذلك في الصغر ، و يوجد صنف من الناس دخل في مغامرات خطره أدّت إلى الإضرار بحواسّهم كلها أو بعضها كما هو معلوم و مشهود . فهذه المغالطه الشهيره - مع الأسف يشتهر بين الناس اليوم الكثير من هذا الصنف من المغالطات - التي تزعم أن كل الناس يتّفقون على الحسيات و يختلفون في غيرها ، مرفوضه و حجّه رفضها سهله مقبوله لا يستطيع أن ينكرها حتى أشدّ المعاندين ، لأنه بكل بساطه إن أنكرها عنادا نستطيع أن نثبتها له عن طريق أن نُدخل حديده في عينيه ثم نطلب منه أن يصف لنا جمال وجه امرأه واقفه أمامه لنرى إن كان هذا من المعلومات " البديهيه الحسيه " أم لا . ثانيا ، و بناء على ما سبق ، إن وجود عدد كبير جدا من الناس في الماضي و الحاضر ، و نشوء علوم كثيره على مرّ القرون و في شتى بقاع الأرض و على اختلاف الأقوام من قبائل استراليا الأبوريجينز إلى قبائل الهنود الحمر في ما يسمّى بأميركا المغصوبه ، مرورا بالهندوس و البوديين و التاويين و الكاباليين و اليسوعيين و المسلمين ، بل و بعض الحداثيين ، كل هؤلاء اتّفقوا على وجود شئ من تلك "الحواس" الباطنيه و القوى العقليه و الغيبيه و الماورائيه و الفوق طبيعيه أي فوق مادّيه ، سمّها ما شئت . بل حتى مثل هذا الملحد الذي يعتقد بأن البشر كانوا على الأرض منذ مائتين ألف سنه ، فإنه لاشكّ يقبل أن الدين - بشتى معانيه - كان هو النمط السائد للنظر و الفكر و العيش للبشر شرقا و غربا شمالا و جنوبا ، بل حتى في يومنا هذا يشتكي الكثير من الملاحده من " ميل الكثير من الغربيين المتحضرين إلى الخرافات الدينيه " ، بل يوجد من "العلماء" بالمعنى الحداثي الإلحادي المادي المعروف ، أي علماء البيولوجيا و الفيزياء و غيرها ، من هم أيضا من "المؤمنين" و "الاعتقاديين" بدرجه أو بأخرى ، بنوع أو بآخر من التديّن . فإن كان كل هؤلاء البشر ، منذ مائتين ألف سنه إلى يومنا هذا يمارسون حياتهم و يبنون شؤونهم على وجود قوّه عقليه و روحيه و غيبيه في الإنسان قابله و قادره على إدراك أمور غير مادّيه من الوجود بل معرفه نفس مفهوم و حقيقه الوجود الواجب و مراتبه و سلسله الموجودات و الكائنات ، أقول إن كان كل هؤلاء على باطل و خطأ و لا عبره باتّفاقهم على وجود هذه القوى الإدراكيه ، فليذهب الجنس البشري كله إلى الجحيم إذن ! و لا أدري أي عبره تبقى لمثل هذه القلّه الطارئه الملحده لتدّعي أن وسائل الإدراك محصوره بالذهن بالقيود المذكوره السابقه كلها أو بعضها .

وجه آخر أن نقول : في تعريف ماهو البرهان و أنواع البراهين و مناهج تحصيل العلوم ، توجد بين أيدينا ثمار جهود عقليه جباره على مرّ القرون . و هي أبحاث مفصّله و دقيقه جدا و تصل إلى حد شق الشعره و فلق الحبّه في دقّه مطالبها و تشعّب مسائلها . و كل هؤلاء الذين اشتغلوا هذا الاشتغال لم يحصروا وسائل المعرفه بالطريقه التي يحصرها بها الملاحده الحداثيون . لكن لو نظرنا في المقابل إلى ثمار البحوث الحداثيه في مناهج المعرفه "العلميه" فضلا عن الفلسفيه و غيرها ، سنجد أن القوم إما انتهوا إلى استحاله المعرفه أصلا ، و إما إلى الاعتراف بعدم القدره على تحديد منهج معيّن يمكن الاستدلال عليه بقطعيه ، و إما إلى العجز مع القول بأن "العلم هو ما يقوم به العلماء" فتحويل الأمر من الجنبه النظريه إلى العمليه البحته - و كأن هذا الأمر ممكن أصلا ، و إما انتهوا إلى أن نفس مبدأ السببيه الذي هو أساس العلوم - المفروض أنه كذلك - لا ثبوت له و إنما هي اقترانات عشوائيه بدرجه أو بأخرى ، و إما و إما . و يكشف لك عن هذا التخبّط في تحديد رؤيه واضحه لمنهج المعرفه على مستوى التنظير هو أن تنظر في ثمار بحوثهم و كتاباتهم أي على مستوى التفعيل ، لتجد حينها شئ كثير من مصاديق " الظنون فنون " بل " الجنون فنون " ، و مغالطات في الاستدلال لا أول لها و لا آخر على ما يبدو . بالأخصّ في الحجج التي يقدّمها الكثير من دعاه الملاحده بالأخصّ ، و أتعس ما تكون حججهم حين يخرجون عن حدود تخصصهم العلمي الدقيق و يبدأو في مجادله علماء الملل مثلا أو الانخراط في الجدالات السياسيه و الاجتماعيه بسلطه أنهم "علماء" حسب النمط الغربي لهذه التسميه .

أما فيما يتعلق بالأساس الذي تعتمد عليه الملل العتيقه في إثبات مطالبها ، أو غير الملل بالمعنى الخاص من مذاهب الحكمه و الفلسفه التقليديه و العرفان و ما أشبه . فنقولها بكلمه واحده : نحن لا نعرف ، و هذا جهل عن اطّلاع ، أي ملّه عتيقه أو مذهب من مذاهب الحكمه تقول " اعتقد بلا سند " . الكلام كل الكلام في نوعيه هذا السند و الدليل . هذا أولا .

و ثانيا ، فيما يتعلّق بالإسلام تحديدا و هو ديننا ، فإن القضيه واضحه بالنصّ " هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين " . و رفضه للعقائد بحجّه " أفلا تعقلون " ، و بحجّه " ما لهم به من علم و لا لآبائهم " هو أمر أشهر من أن يُذكر . (مع العلم أن العلم بتعظيم القرءان و النبي للعقول ، بالنسبه للغرب المعاصر هو أشبه بعلمهم بالغول . فإنهم يُدرّبون هناك يوميا على عدم العلم بذلك بنحو ممنهج على مستوى الإعلام العام و الكثير من الخاصّ) . و لن تجد مسلما ، لا من العلماء و لا من المتعلمين و أحسب أن لا أحد من العوام أيضا ، يقول لك : هذه العقيده تضادّ العلم و العقل و البراهين الثابته و الخاليه من المغالطات و السليمه من الخلل الصوري أو المادّي في الاستدلال ، لكن يجب قبول هذه العقيده و إلا ستدخل النار و بئس المصير . يستحيل أن يوجد مثل هذا المسلم استحاله مطلقه . و إن افترضنا سابع المستحيلات و قلنا أنه يوجد ، فإنه لن يكون إلا في أقلّ الأقليات ، و سيكون من السهل الرجوع به عن هذا القول بشئ قليل من الحوار البسيط . لكن الموقف الأصلي لمنابع الإسلام

و مناهج المسلمين معلوم و مشهور و ثابت على مرّ الدهور ، شرقا و غربا . و في شتّى الفرق الإباضيه و السنيه و الشيعيه .

و على ذلك ما يخشاه الملحد من " فتح باب الاعتقاد بأي شئ " بناء على فرضيه الاعتقاد بلا دليل عقلي مقبول ، لا محلّ له . هذا جواب الحلّ .

أما الجواب الآخر فنقول فيه : على مبانيكم الإلحاديه ، ما الإشكال في الاعتقاد بالخرافات ؟ هذا ليس مجرد شغب لفظي ، تأمل في ما نقول . أولا يجب أن نفرض أنه من الممكن للإنسان أن يعتقد بما هو خرافه مطلقه ، أي باطل عدمي محض لا تحقق له أبدا . و هذا غير مسلّم عند التأمل و التحقيق . ثانيا ، يجب أن يكون عند الملحد برهان و دليل - نعم سنحاسبهم حسابا عسيرا - يؤيد دعوتهم إلى عدم الاعتقاد بالأباطيل ، فما هو هذا البرهان الذي سيقدّمونه ؟ إما أن يقولوا : رفض الاعتقاد بالأباطيل بديهي في العقل . حينها نجيب : كيف عرفتم أنه بديهي ؟ إن كان جميع البشر في الماضي و أكثر البشر في الحاضر " المتحضر و المتقدم " لا يزال يعتقد بالخرافات و الأباطيل حسب دعواكم ، فكيف لم يصر بديهيا عند كل هؤلاء بل عاشوا و ماتوا بل قتلوا غيرهم و أنفسهم في سبيله أحيانا . ثم أليس فيكم من ينكر البديهيات العقليه . ثم أليست البديهيات العقليه سابقه على التجربه ، و أنتم تقولون بوجوب اتباع التجربه فقط ، فإذن الاعتماد على " بديهي " هو أمر غير تجريبي بالتالي هو أمر "غير علمي " حسب مبانيكم الفكريه . فلا حجّه لكم هنا . ها ، هل لديكم حجّه أخرى ؟ قد تقولون : نعم ، المنفعه . لأننا لو اعتقدنا بالأباطيل سنعتبر الواقع على خلاف ما هو عليه ، و سنبني أفكارنا و أعمالنا على خلاف الواقع ، بالتالي سنخسر أكثر مما نربح . و نجيب : أولا هذه حجّه عمليه ، لا حجّه نظريه عقليه . و العمليات ترجع إلى الإرادات ، فقد يريد غيركم أن يعتقد بالأباطيل في مسأله ما لأنها أنفع له و لجماعته و بقائهم ، من قبيل ما تقوم به الأحزاب الفاشيه ، أو من قبيل ما تلقّونه حميركم - آسف ، أقصد جماهيركم - من أن خير العيش هو أن تعيش كالحمار تشتغل لستين سنه ثم تتقاعد مع شئ من السكر في نهايه الأسبوع ، أو غير ذلك من أشياء اختياريه كثيره لا " برهان واقعي " على حتميتها فضلا عن صحّتها الوجوديه على مستوى الهليه البسيطه ، و مع ذلك قام و يقوم الناس بقبول الكثير من الأباطيل على مستوى ما لأنها أنفع لهم ، بالتالي لا حجّه من هذا الوجه . ثانيا ، هب أن هذا هو الأنفع في بعض الأمور ، لكن هذا لا يثبت أنه الأنفع في كل الأمور . ثالثا ، هذا يحيل العلم إلى ما هو أنفع ، لا ما هو واقع و حق ، و هذا نقض لأصل تعريف العلم الأساسي من كونه واصفا للموجودات على ما هي عليه ، بالتالي هذا يخرج عن حدود علمكم "الطبيعي" . رابعا ، إن كان الأنفع يجب أن يدفعنا إلى الاعتقاد بفكره ، فالأضرّ يجب أن يدفعنا إلى رفضها ، و النفع و الضرّ معيار إنساني لا واقعي خارجي طبيعي ، فعلى ذلك تكونوا قد قررتم مبدأ ذاتيه المعرفه و أن ما يقول الإنسان أنه الواقع - إن رآه نافعا - يجب أن كون هو الواقع أو نقبل اعتقاده بذلك و تعليمه إياه لغيره .

و إن قلتم : إن الأنفع للبقاء هو رفض الأباطيل . فالجواب : إن البشريه بقت على وجه الأرض منذ مائتين ألف سنه مع كونها تعتقد بالأباطيل ليل نهار ، لكنها معكم أنتم فإنكم لم تنتشروا و تنتشر طريقتكم في التفكير هذه إلا منذ نحو ثلاثمائه سنه أو أقلّ ، و العالم الطبيعي على شفير الهاويه و الحياه كما نعرفها على وشك الهلاك بالخراب البيئي و الدمار النووي المحتمل و القريب . أفيكون لكم أنتم الحقّ في الكلام عن البقاء ! قد ثبت البقاء بالاعتقاد بما تعتبرونه أباطيل ، و التجربه الثابته المثبته له تمتد على مدى مائتين ألف سنه ، أليست هذه تجربه كافيه حسب منهجكم ؟! (أحسب أنه لا يوجد في كل تخرصّاتكم و نظرياتكم تجربه كررتموها لمائتين ألف سنه و شملت البشريه كلها تقريبا) .

فالحاصل أنه لا يوجد عند الملحد أي إمكانيه لتبرير رفضه للاعتقاد بالأباطيل ، و إلى رفضه للاعتقاد بالأشياء بغير برهان .

فلو نظرت إلى دعواه وسلّمت بها ، فهي باطله . و لو دققت فيها ، فهي باطله . " و قل جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا " .

..

(٤) يقول : إن الدين شرّ خطير ، لأنه يمكن أن يجعلك ترتكب الشرّ مع جعلك تعتقد أن هذا الشرّ خير.

الجواب :
في الحجّه مسائل إن حللناها تبيّن لنا تلقائيا بإذن الله مدى قوّه هذه الحجّه . الأولى عن تعريف الخير و الشرّ بحسب مباني الإلحاد . الثانيه ما يعتبره الملحد الغربي شرّا و توفّر مثله عنده . الثالثه هل يوجد أحد أصلا يفعل الشرّ مع اعتقاد أنه شر ؟ . الرابعه هل خطوره الشرّ في ارتكابه أم في اعتقاده على غير ما هو عليه (على فرض الإمكان) ؟ هذا ما يظهر مبدئيا فتعالوا ننظر .

المسأله الأولى : تعرف الخير و الشرّ بحسب مباني الإلحاد . الإلحاد هنا يُقصد به المعنى الشائع و هو إنكار وجود الإله ، و إنكار وجود العوالم النورانيه المقدسه الباقيه ، و إنكار وجود الآخره حيث الحساب بنعيم أو عذاب ، و إنكار وجود الروح و العقل المقدّس ، و إنكار وجود أي سلطه بشريه تستحقّ لذاتها أو لاعتبارات باطنيه و غيبيه حقّ تعريف ماهيه الخير و الشرّ و تطبيقاتهما في العالم الجسماني . فلتسهيل الحفظ ، "إلحاد" خمسه أحرف و تتضمن خمسه إنكارات أساسيه . ففي الواقع الإلحاد هو قول "لا" أكثر منه قول "نعم" ، أي هو من قبيل ردّه فعل العبيد الذين يؤسسون أنفسهم على نفي ما يضادونه ، هو مذهب "معارضه" . الآن ، في ضوء هذه الإنكارات ، من أين يأتي الملحد أصلا بمفهوم للخير و الشرّ ؟ للإجابه عن ذلك توجد احتمالات يذهب الملاحده إجمالا لو

قمنا بجردهم إليها كلها أو إلى خليط منها ، و نذكر الرئيسيه منها بعد تقديم مقدّمه ضروريه . و هي أن الخير و الشرّ من المفاهيم الذهنيه التي الغايه منها القيام بأمور عمليه ، أي أنها مفاهيم تسند الأعمال الحسيه - و نذكر الحسيه حصرا على اعتبار التنزّل للملحد و التخاطب معه من مستواه مبدئيا . فمثلا إعطاء الصدقه خير أو شر ، قتل القاتل خير أو شر . لكن لا يمكن القول عن الأمور النظريه و الحقائق العلميه و الأدله العقليه أنها خير أو شرّ ، النظريه إما حق و إما باطل ، لا علاقه لها بخير أو شرّ ، كما لا علاقه لها بقديم أو حديث . النظريه في حدودها إما تطابق الوجود الذي تتحدث عنه ، فتكون إما "واقعيه" و إما "خرافيه" . مهما كانت الحقيقه "قبيحه" و "صعبه" و "شاذه" و "لا يقبلها الجماهير" و "تمجها الفطره" و أي نوع آخر من هذه الأحكام ، فإن الحقيقه لا علاقه لها بها من حيث الأصل ، الحقيقه تدلّ على الوجود ، أما الخير و الشرّ فهي احتمالات عمليه داخل هذا الوجود . الخير و الشرّ لا يتعلّقا بالعدميات ، لأن المعدوم و الممتنع الوجود بنفس تعريفه لا يمكن أن يوجد لا نظريا و لا عمليا ، بالتالي لا فائده أصلا من الحكم عليه بأنه خير أو شرّ في هذا المقام . فإذن الوجود سابق على كل حكم بالخيريه و الشرّيه ، و الحقيقه ترتبط بالوجود لا باحتمالات الوجود الممكنه واقعيا . الآن ، توجد لدينا احتمالات واقعيه متعدده . الحكم بالخير و الشرّ (لنسمه القيمه اختصارا) يقتضي تقييد هذا الممكن الواقعي ، و الأخذ ببعض منه و ترك البعض الآخر . فالقيمه تقييد و تضييق للوجود لأنها حدّ عليه . فالسؤال الآن : هذا الحدّ من أين يأتي و لماذا يأتي أصلا ؟ أنت تستطيع أن تأكل من عشره ألوان من الأطعمه موضوعه أمامك ، واقعيا هي أمامك ، واقعيا بيدك الأخذ من هذا اللون أو ذاك من العشره ، فما الذي يجعلك تقيّد نفسك بنفسك - إذ لا سلطه كما قلنا حسب النظريه الإلحاديه - و تقول : هذه الخمسه لن آكل منها مع استطاعتي ؟ و هنا تأتي الاحتمالات العشره التي قد يذكرها الملحد :

أما الأول { الرغبه في البقاء الفردي } . فمن جهه البقاء الفردي غير ممكن لأن الموت حتمي . فلا يوجد شئ اسمه البقاء في هذا العالم ، إنما يوجد في أحسن الأحوال و مع كثير من التجوزات شئ اسمه تطويل مدّه العيش قدر الإمكان . و من جهه إن كان تطويل مدّه العيش هو معيار الخيريه ، أي كل ما يؤدي إلى تطويل العيش خير و عكسه شرّ ، فمن الواضح أن هذا أمر مخترع و يأتي بإراده شخصيه . أي لا يوجد شئ ضروري في وجود الإنسان يجعله يختار تطويل مدّه عيشه ، كما نرى يوميا و في جميع أنحاء الأرض كمّيه عمليات الانتحار المباشر و الغير مباشر - أي بالعيش بطريقه كئيبه مرهقه على النمط الغربي مثلا أو التغذيه السيئه أو التدخين أو الكحول و المخدرات . فمجرد استقراء أحوال البشر يكفي للدلاله على أن تطويل مدّه العيش ليس علّه اعتبارهم الشئ خيرا ليفعلوه أو شرّا ليجتنبوه . و من وجه آخر الرغبه في البقاء الفردي هي عباره عن الأنانيه في أبشع و أخصر صورها ، و لا أظنّ أن للملحد الحق في أن يفتخر في كونه يتبنّى مثل هذا المعيار ، و إن كان تقريبا لن يجد غيره .

الثاني { المعامله بالمثل } . هذا ما يسمونه بالقاعده الذهبيه و هي التي ذكرنا مرارا و تكرارا أنها في أحسن الأحوال قاعده نحاسيه . فمن وجه لا يوجد شئ ضروري يوجب على الإنسان أن يعامل غيره كما يحب هو أن يُعامل من قبل غيره . و من وجه اعتبار نفسك معيار معرفه كيفيه التعامل ، أي شخصيتك الضيقه ، حتى تقيس عليها بعد ذلك كيف تعامل غيرك ، هو أيضا من صور الأنانيه الشنيعه لكن المبطنّه قليلا و لذلك شاعت بين العوام هذه المقوله - و إن كان لا أحد يعمل بها تقريباحتى على بهذا القدر الذي يقولونه بأفواههم ، بل يقرّ بعض أهل الفكر فيها أنها مستحيله واقعيا . و من وجه آخر ، إن قيل في تبرير قاعده المعامله بالمثل : عامل الناس بما تحبهم أن يعاملوك به الآن حتى إذا صرت أنت في قبضه غيرك سيعاملك كما تحب أنت . فالإجابه سهله عن هذا التبرير الرخيص ، و هي في نقطتين (أ) إنما يصلح هذا التبرير لمن لا يملك القوّه الكافيه التي تحول بينه وبين أن يقع في أيدي أعداءه ، و لمن لا يثق بقوّته و يتوقع زوالها . و (ب) و هو الأهم ، ما الذي يضمن أن معاملتي لغيري بالمثل الجيّد سيؤدي إلى أني سأُعامل بالمثل الجيد في حال وقعت في يد غيري في يوم أسود ؟! الملحد لا يعتقد بقانون الكارما و لا بوجود قوّه تضمن سير سنّه "كما تدين تدان " . فهذه أيضا لا حجّه فيها و هي أشهر ما يظهرونه من معايير ، كما أن معيار البقاء الفردي هو أشهر ما يبطنونه من معايير تحديد الخير و الشرّ .

الثالث { الحفاظ على الجينات للبقاء الجماعي } . هذا هراء البيولوجيا الداروينيه المعاصره . "جينات" ! أي أن الإنسان يرغب في الحفاظ على جيناته و خصائصه التكوينيه في نسله ، و هذا هو معياره الأعظم الكامن في "جيناته" - هذه كلمه بدل "روحه" في هذا الزمان ، مع فارق شاسع بين التعبيرين أي الحقيقتين كما لا يخفى . حسب اسم كتب أحد هؤلاء ، هذا هو " الجين الأناني " . و الإجابه عنه أسهل مما سبق بل لا تحتاج حتى إلى نقاش فلسفي . كل ما تحتاجه هو التالي : هل هذا الجين كان يشتغل في تحديد الخير و الشرّ عند الإنسان في هذا الزمان أم كان منذ أن كان الإنسان ؟ لاشكّ أن الملحد لن يجرؤ على القول بأن هذا الجين بدأ يشتغل منذ أن اكتشفه فلان أو علان قبل مائه سنه - هذا يذكرني بنكته المحشش الذي درس الكيمياء فقال أساتذه " العالم شيله اكتشف الأكسجين في القرن الثامن عشر " فردّ المحشش " فعلا ! فكيف كان الناس يتنفسّون من قبل ذلك ! " . واضح أن الملحد سيقول أن قضيه الجين الأناني هذه كان تفعل فعلها منذ عشرات أو مئات الألوف من السنين . حسنا ، فإن كان كذلك ، و قد سبق أن تقرر و بإقرار الملحد أن الدين بملله المختلفه كان هو العامل السائد في الناس و معاييره في الخير و الشرّ هي التي تبنّوها و قبلوها ، فإذن هذا إثبات كاف على أن الجين الأناني يرى أن أفضل تعبيراته أو لا أقلّ من أفضلها و التي بعثها في الناس على مرّ ألوف السنين هو الدين . و يزيد هذا البيان تأكيدا كون الناس مع الدين شرقا و غربا قد بقوا في هذا العالم و حافظوا على بقاءهم كجماعات و لو كان الدين عامل فناء للجماعات لما بقي إلى اليوم مثل هذا السفيه ليذكر هذه الحجّه أصلا . هذا كله على فرض تسليم أطروحه الجين الأناني ، و على فرض أنها يمكن أن تستعمل كباعث لمعيار الخير و الشرّ . و أما لو

دققنا فلن يكاد يُسلّم شيء من ذلك . و نقول باختصار : حيث ثبت عندهم أن قضيه الجين هذه واحده في الناس ، و أن أجهزه الناس الجسمه واحده إجمالا ، و ثبت أيضا أن للناس معايير مختلفه كليا أو جزئيا في تحديد ماهيه الخير و الشرّ و مصاديقهما ، و لا أقلّ الفرق بين الملحد و العاقل المؤمن ، أو بين الملاحده أنفسهم ، أو بين المؤمنين أنفسهم ، فهذا كاف للدلاله على أن بواعثهم على تحديد ماهيه الخير و الشرّ ليست واحده ، إذ الواحد - الكمّي بالأخصّ - لا يصدر عنه إلا واحد ، فلو كان السبب واحدا لكان الأثر واحدا ، و حيث قد ثبت تعدد مفاهيم الخير و الشرّ ، فلابد أن يكون المصدر الذي خرجت هذه المفاهيم منه متعدد أو قابل للتعدد ، و هذا يخالف الفرضيه المذكوره . ثم كم من رجل سلم الجسم ثري أو عاقل اختار طوعا أن لا ينجب و أن لا يكون له نسل ليحفظوا جيناته هذه و كذلك كم من امرأه ، ما أكثرهم في الماضي و في الحاضر . و أخيرا حتى لا نطيل و لو أردنا بإذن الله لطوّلنا بحق و بلا حشو ، فمن أين للملحد أن يزعم أنه هو الذي تواصل مع حقيقه الجين هذه حتى يعلم ما الذي تقتضيه و ما الذي توحي به من مفاهيم الخير و الشرّ ، هو من دون الناس ؟! ... أيكون رسول الحضره الجينيه !

الرابع { المتعه الشخصيه } . هذا راجع إلى ما ذكرناه من قبل عن الأنانيه فلا نعيد . بالإضافه لأن مدى المتعه ، و مواضعها ، و كيفيتها ، و تنوّع وسائلها ، كل هذه ترجع إلى النظر العقلي للناس و تختلف باختلافهم . و غير ذلك ، فإن اختيار معيار المتعه الشخصيه كأصل للخير و الشرّ هو اختيار شخصي و لا يرجع إلى ضروره تكوينيه في الإنسان ، مرّه أخرى ، بدليل أنها ليست في كل الناس بل و لا حتى في أكثر الناس ، أي ليست فيهم على نحو طاغي موحّد و إن كانت مهمه عموما و هو أمر راجع إلى كونهم يملكون أجساما ، لكن لا يمكن تفسير ما يقوم به الناس على أنه مجرد تطبيق لمعيار المتعه الشخصيه ، خصوصا أولئك الذين يختارون العيش في جماعات و دول .

الخامس { المتعه الجماعيه لأكثر عدد ممكن} . هذه نوع من الخلط بين ما سبق . مع مزيج آخر من الديمقراطيه على ما يبدو .

السادس { الإحساس و الضمير الإنساني } . السابع { العقلانيه } . هذان يغالط بهما الكثير في هذا الزمان . لو كان الضمير و العقل يوجبان مفهوما معيّنا بالضروره للخير و الشرّ ، مرّه أخرى لما كنّا بحاجه إقامه هذا البحث و الدخول في هذا الجدل أصلا . فما يعتبره الملحد شرّا لو كان شرّا حسب الضمير أو حسب العقل ، لما وجدت معظم الناس يقومون به و يقبلونه بل و تنشرح صدروهم به بل قد يجد الكثير منهم ما يقوله الملاحده على اختلافهم أنه هو عين معاكسه الضمير و العقل . و أقصا ما يصل إليه الملحد في هذا الباب أن يقول لك ما حاصله بعد إزاله الحشو : إذا صار ضميرك مثل ضميري ستشعر مثل ما أشعر . و كذلك في العقل . أي إذا صرت مثلي سترفض ما أرفضه من هذا الشرّ الديني . فعلا . لكن الكلام كله في شرط "إذا صرت" . لو كانت العقلانيه من حيث هي

تقتضي اختيار عمل ما على أنه خير أو شرّ لما رأينا حتى الملاحده و من لا مرجعيه لهم إلا أهوائهم الشخصيه يختلفون فيما بينهم من النقيض إلى النقيض و تقريبا في كل المسائل و القضايا العمليه ، و ليس من باب الاختلاف التكاملي أو الذي له وجه في الحقيقه ، بل اختلاف في تحديد ماهيه الخير و الشرّ . هذا يؤيد الشئ الذي يعارضه ذاك ، و كلاهما باسم العقلانيه و الضمير الإنساني . فتأمل .

الثامن { البيئه الطبيعيه } . لا ندري عن أي طبيعه يتحدثون . هل عن الشجر أم الحجر ، أم السحاب أو الكلاب . لا ندري أي طبيعه هذه التي ستعطيهم من ذاتها معايير ما هو خير و شرّ . ففي الطبيعه الهرّه التي تحمي أولادها ، و أيضا في الطبيعه الهرّه التي تأكل أولادها ! فأيهما هو الخير ؟ في الطبيعه الأسد الذي يأكل الغزال حين يجوع ، و في الطبيعه الحصان الذي لا يأكل اللحوم ، فأيهما هو الخير أكل الآخرين حين نحتاج أو السلام النباتي ؟ ثم في الطبيعه تسافح الخنازير و الفئران كل في قبيله بلا أي تمييز لأخت عن أم عن أجنبيه ، فلماذا يا ترى لا نزال نرى في بلاد الملاحده قوانين تمنع الزواج من "المحارم" و هو "أمر طبيعي" ؟ باختصار ، تستطيع أن تجد في "الطبيعه" ما تشاء من الشئ و نقيضه ، الأمر يعتمد فقط على المكان الذي ستنظر فيه . و لا ننسى أن الإنسان نفسه عند هؤلاء هو من الطبيعه ، فنحن حيوانات طبيعيه عندهم أيضا ، بالتالي نحن حجّه في أنفسنا و كل ما نفعله هو أمر "طبيعي" ، بالتالي كل ما يصدر من الناس كائنا ما كان هو أمر طبيعي ! فمن أين افترضتم حاجه الإنسان إلى النظر في الطبيعه ليعرف كيف يتصرّف و يحكم في أموره العمليه إن كان هو ذاته من هذه الطبيعه ، أتطلب العلم عند جارك و هو في عين دارك . افتراض أن الإنسان كائن غير طبيعي ، و من خارج الطبيعه ، هو الافتراض المستبطن في اتخاذ الطبيعه و حيواناتها كحجّه و مصدر استلهام في الأمور العمليه ، أو الأسوأ ، افتراض أن الطبيعه بحيواناتها فوق الإنسان في المرتبه - أم نتّفق يا أرباب التطور أن الإنسان أكثر كائن متطور في الطبيعه ؟! فما بالنا تراجعنا و قلبنا المراتب رأسا على عقب فصرتم تتخذون الأذناب كرؤوس . الطبيعه ليست حجّه قاطعه، لأنه أولا لا حجّه لها علينا ، و ثانيا اتخاذها حجّه و مصدر هو أمر راجع إلى إرادتنا ، و ثالثا في الطبيعه الشئ و نقيضه فيرجع الأمر في الاستلهام منها إلى اختيارنا . فالحجّه أولا و آخرا لعقولنا و إرادتنا . بالتالي ليست للبيئه الطبيعيه حجّه علينا .

التاسع { البيئه الاجتماعيه } . هذا هراء حداثي آخر ، و مغالطه شائعه بنحو يجلب على التقزز الذهني لمن ارتاض ثلاث ساعات في ميدان الفلسفه . كلما أرادوا أن يمرروا شيئا على العوام الطغام الذين تحت أيديهم قالوا : المجتمع يقتضي كذا . و كلما أرادو اختزال شئ و تفسيره تفسيرا مقيتا ليقتلوه قالوا : هذا بتأثير العوامل الاجتماعيه و نابع عن المحيط الاجتماعي . و ما أشبه . الواقع أن ما يسمونه "بيئه اجتماعيه" ليس إلا قيم معيّنه انتشرت في فتره معيّنه في هذه البيئه المذكوره . و الكلام يرجع إلى هذه القيم المعيّنه من أين و لماذا جاءت ، و لماذا نجد المجتمع الواحد في فتره زمنيه

تكون له قيم ثم بعد فتره تكون له قيم أخرى قد تعاكس الأولى معاكسه جوهريه بل و شامله إلى حد كبير جد أحيانا ، كما هو الحال في أوروبا قبل الحداثه أي أيام استحكام الكاثوليكيه ثم حالها اليوم. لا يوجد في الخارج شئ اسمه "بيئه اجتماعيه" . يوجد فقط ناس عندهم أفكار و قيم . حينما تتغيّر هذه الأفكار و القيم تتغيّر حاله الناس . الاختباء وراء أسماء عجيبه و مصطلحات غريبه لا يغني من الحق شيئا . و هو صنعه حداثيه بامتياز ، أي اختراع هذه الاصطلاحات الميّته الميكانيكيه الغريبه ليخفوا وراءها جهلهم أو تجاهلهم لحقائق الأمور و يلبّسوا على العوام الذي تغريهم الألفاظ الرنانه التي لا يفهمونها و يظنّون أن وراءها طائلا ، و هي في الواقع كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء . فالحاصل لو سلّما هذا المصطلح ، فإن الذي يشكّل هذه البيئه هو وجود القيم ، و كلامنا هو تحديدا عن هذه القيم كيف جاءت و بأي معيار وضعت . هذا وجه . وجه ثان هو أن الملحد لا يحترم حقا واقع البيئه الاجتماعيه للأمم ، ألا تراه عاث فسادا في الأرض و ثقافات الناس و تقاليدهم و سننهم التي كانوا عليها على مرّ القرون . لو كانوا يحترمون و يقبلون الواقع الذي عليه المجتمع ، أو كانوا يرون في ذلك حجّه فعليه للكشف عن ماهيه الخير و الشرّ ، لما سعوا في إفساد ما عليه المجتمعات ، أو لما سعوا أصلا لتغيير مفاهيم الناس حول الخير و الشرّ لعلمهم باستحاله ذلك . فواقع محاربتهم لما عليه البيئات الاجتماعيه شرقا و غربا كاف للدلاله على أن لا يوجد حجّيه ذاتيه في ما عليه أي مجتمع ، إنما هي تصورات و مفاهيم في الأذهان و القلوب ، من استطاع تغييرها بالجدل أو بالدجل أو بالقتل و الذل استطاع صنع البيئه الاجتماعيه التي يريدها إلى حد يزيد أو ينقص عن المثال النموذجي الذي في ذهنه هو .

العاشر { النفعيه حسب الغايه التي تحددها الأكثريه}. الكلام هنا يرجع إلى {الغايه} هذه و من الذي سيحددها و ما الذي سيستعلمه الأكثريه - على فرض الإمكان - في تحديد هذه الغايه . فلا يكفي أن نقول : ما يحدده الأكثريه هو الغايه المقبوله . لأننا سنسأل : هذه الأكثريه على أي معيار ستعتمد في تحديد الغايه التي على ضوءها سنحدد مفاهيم الخير و الشرّ و مصاديقهما . فيرجع البحث إلى ما سبق من احتمالات .

الحاصل كما ترى ، لا يوجد عند الملحد أي حجّه عقليه و واقعيه كافيه لوضع معيار معيّن يستطيع أن يقول به : هذا خير و هذا شرّ بصوره مطلقه . نعم ، أقصى ما يستطيعه هو ما يستطيع أن يفعله أي قاطع طريق حتى ، و هو أن يأخذ ببعض الاحتمالات المذكوره سابقا و يصطفيه لنفسه ثم يحدد بناء عليه ما يلائم ذوقه الشخصي من الخير و الشرّ العملي . و هذا لا يعجز عنه أحد و ليس لأحد فيه حجّه على أحد من الناحيه الفكريه . نعم ، يستطيع أن يستطيل على غيره و يفرض مفهومه لكن عن طريق استعمال القوّه القهريه الخارجه عن نفس المفهوم و التعريف النظري ، ليجبر غيره عن طريق تحديد ثواب و عقاب مادّي ، مالي أو نفسي ، ليواجه به من يخرج على مفهومه و تعريفه . و هذا يرجع إلى القوّه القهريه التي أحسب أن الملاحده يميلون إلى اعتبار أنفسهم أهل فكر و اقناع و لا

يلجأون إلى القهر بالسلاح لإثبات صحّه مطالبهم النظريه و العقليه . و إلا لو عادوا إلى القهر الحديدي فإذن لا حجّه لهم في قبال أي طاغيه في أي عصر فرض على الناس بالقهر ما يراه هو من خير أو شرّ .

فالخلاصه في المسأله الأولى : ليس في مباني الإلحاد أيا كانت قدره على إقامه تعريف إنساني عام للخير و الشرّ . و على ذلك يسقط أصل اعتراض الملحد في المقاله محل البحث هنا أي كون "الدين شرّ " . أقصد نفس استعمال مقوله الشرّ و الخير بنحو يتجاوز حدود اختياره الشخصي ، ليحمله على الغالبيه العظمى من الناس على مرّ القرون و الدهور . صفاقه و وقاحه فعلا !

فيجب أن نفرق بين معيار الخيريه كحتم و ضروره ، أي كشئ موجود و فاعل بغض النظر عن اختيار الإنسان و قراراته العقليه . و بين معيار خيريه يكون هو بحد ذاته موضع للاختيار الحرّ و الإراده التابعه لأمر عقلي و ذهني في الإنسان سواء كان يتبع رؤيه شعوريه أو لاشعوريه فهذه قضيه أخرى لسنا بصددها . فالمعيار الضروري لا اختيار فيه ، بالتالي لا فائده أصلا من محاوله إقناع الآخرين به لأنه حق موجود و فاعل عرف الناس عنه أم لم يعرفوا . و أما إن كان ثمّه مجال للاختيار فيه و تبديله و التأثير فيه لتحويره ، فهذا يعني بالضروره أنه يوجد أكثر من معيار للخيريه ، إذ لا اختيار إلا حيث يوجد أكثر من خيار ، و على ذلك يكون تقرير أي هذه الاختيارات راجع إلى أمر فوق نفس الاختيارات ، و ليس إلا العقل بما فيه من قوى و احتمالات و مستويات .

المسأله الثانيه : ما يعتبره الملحد الغربي شرّا و توفّر مثله عنده . هنا لا نريد أن نطيل ، و لا أن نفصّل تفصيلا . و نشير إشاره إجماليه فنقول : الغربي - أي الأوروبي -الغربيه تحديدا- و الأمريكي الشمالي ، و الذين في المائه سنه الماضيه فقط ارتكبوا من المجازر النوويه و الصاروخيه و التدميريه و تسببوا في تشريد الملايين ، و تذبيح الملايين ، و اغتصاب ما لا يحصيه إلا رب العالمين ، و نهب ثروات الشعوب و إعانه الطغاه لحكمهم ، و تدمير البيئه الطبيعيه بصناعاتهم الخبيثه غالبا ، و تفريغ حياه معظم شعوبهم هم قبل شعوب غيرهم من أي طعم و لون يُذكر و جعلهم ينهمكون في أقبح أنواع الاستعباد الوظيفي و المالي الذي نحسب أنه لا مثيل له في الأمم الماضيه ، و تسببوا بأفكارهم المختزله و السخيفه الموجّهه بذكاء إلى ضعاف الأمم و عوامهم حتى بدأت ثقافات و ديانات و تقاليد و سنن الأمم في الانحدار و الزوال ، أقول إن الذين فعلوا كل هذا لا يحقّ لهم من قريب أو من بعيد أن يتكلّموا في مجلس يتداول فيه الأناس الذين لا تزال فيهم آدميه - أي الذين يستحقون الاحترام من الناس - الحديث عن معنى الخير و الشرّ ، و بالتأكيد ليس لهم الدخول في الحكم على الآخرين بالشرّ خصوصا إن كانوا يدينون في غيرهم أقلّ من عشر معشار ما قاموا هم بأسوأ منه بأضعاف مضاعفه . الذي تسبب في بناء القنبله النوويه و إلقاءها على الآخرين و الاقتراب بالناس إلى حافّه حرب نوويه دوليه عامّه تهلك الحرث و النسل ، لا أظنّ أنه إن كان يحترم نفسه سيرى لنفسه الحق في

إدانه الختان مثلا ! و قس عليه و قارن ما يقوله لك الملحد الغربي مع ما قام و يقوم و يقبله هذا الملحد الغربي نظريا و عمليا و واقعيا ، ثم فكّر بعد ذلك بتحليل حجّه و الردّ عليها بجواب الحلّ و الرفع .

المسأله الثالثه : هل يوجد أحد أصلا يفعل الشرّ مع اعتقاد أنه شر ؟
حين يقول الملحد أن الدين يجعلك تفعل الشرّ مع اعتقاد أنه خير ، فهذا يفترض أنه يوجد شرّ مطلق لا يحدده نوع معيّن من الناس - و قد رأينا أنه حسب مباني الملاحده و نسبيتهم المفرطه و التي تلزم عن مذهبهم بالضروره العقليه و لا مفرّ لهم منها ، فإن هذا الشرّ المطلق غير موجود حتى يحكم به الملحد على ما يجعلك الدين تفعله من أعمال يدّعي هو أنها شرّ لكن الدين يلبسها ثوب الخيريه . و كذلك هذا يفترض أنه يمكن واقعيا أن يفعل الإنسان من حيث هو إنسان عملا ما يكون شرّا مع اعتقاد هذا العامل أنه شرّ . و البحث الآن في هذا الافتراض الثاني .

و بكلمه واحده نحدسها مباشره نقول في الجواب : هذا مستحيل . يستحيل على الإنسان أن يعمل ما يعتقده هو أنه شرّ ، سواء كان يعتقده شرّا مطلقا أو شرّا راجحا . بل دائما الإنسان أيا كان يعمل ما يعمله مع اعتقاد أنه الخير المطلق أو أنه الخير الراجح عنده . فلو ترجّح عنده الخير ، أي كانت إيجابيات العمل أكثر من سلبياته حسب موازينه الشخصيه التي يقبلها هو سواء كانت من إنشاءه أو هو تابع فيها لغيره ، فإنه سيعمل العمل حتى لو كان يرى الشرّ الذي فيه مع إقراره أن هذا الشرّ موجود في هذا العمل . حتى السفّاك المغتصب السارق الطاغيه ، لو جلست معه و تأملت في تبريره لأعماله و سلوكه ، ستجده مقتنعا أنه يعمل الخير أو أنه يرتكب " أهون الشرّين و أخفّ الضررين " ، و الشرّ الأهون في حكم الخير الراجح . سيقول لك مثلا أن الشعوب لا تُحكم إلا بقبضه من حديد . سيقول لك أن الناس هضموني حقوقي حين احتجت مع توفّر ما أحتاجه عندهم و هم في غنى عنه لكن مع ذلك حرموني و لذلك أنا أسرق منهم لمعاقبتهم على طمعهم . أو أو غير ذلك من فسلفات لا يخلو منها مجرم بالمعايير الشائعه للإجرام ، بل كلما ازداد استغراق المجرم في إجرامه كلما ازداد عمق فلسفته .

و يكفي لإثبات ذلك ، أي لمزيد إثبات ذلك ، أن تنظر في ما يقوم به الغرب الملاحده أنفسهم . فأعمالهم الاقتصاديه و السياسيه و الاجتماعيه و الترفيهيه و النفسانيه و غيرها كلها تقريبا تشتمل على "شرّ" كثير أو راجح أو هو عين الشرّ أحيانا ، الإلحاد نفسه الذي هو رأس الشرور عند أكثر الناس من الأسوياء قديما و كثير منهم حديثا ، كل هذا لو جالست غربيا أو نظرت في كتبهم و أطروحاتهم و تبريراتهم ستجدهم يفسّرونها على أنها عين " التقدم " و " الحضاره " و " الإنسانيه " و " التطور " إلى آخر هذه الأحكام التي هي بحد ذاتها يمكن أن تعتبر شرورا حسب تعريفهم لها لكنهم يعتبرونها عين الخير و الصلاح و الإحسان .

فالحاصل ، لا أحد أصلا يفعل الشرّ مع اعتقاد أنه شرّ . هذه قاعده كليه . بالتالي ما ذكره الملحد يسقط أولا سقوطا كافيا بانهدام فرضيته الأولى التي هي قاعده الحجّه كلها ، و ثانيا بسقوط الفرضيه الثانيه ، مما يظهر أنها ظلمات بعضها فوق بعض .

المسأله الرابعه : هل خطوره الشرّ في ارتكابه أم في اعتقاده على غير ما هو عليه (على فرض الإمكان) ؟
لنسلّم تنزّلا أنه يمكن أن يرتكب الشخص شرّا مع إيهامه بأنه خير ، فهل الشرّ شرّا لأن مرتكبه يعتقد عين الخير ، و هل آثاره السيئه على العالم لا تترتب إلى في حال اعتقده - لا ننسى هذا على مباني الإلحاد - أم أن السيئه هي نفس تفعيله و ارتكابه أيا كانت عقيده المرتكب له ؟

من الواضح أنه حسب مباني الملاحده الذين لا يعتقدون بوجود عالم القلب و الآثاره الأخرويه و تجسّد الأعمال و يوم تبلى السرائر و تأثير النفس في باطن الكون ، و ما أشبه من مقولات "خرافيه" عنده ، فإن ما يشتمل عليه ذهن الإنسان من معتقدات لا قيمه له في حد ذاته ، قيمته الوحيده هي في كونه مقدّمه ميكانيكيه للقيام بأفعال معيّنه أو الانتهاء عن أفعال أخرى . أي فعل الخير و ترك الشرّ . فلو فعل فاعل الخير مع اعتقاد أنه شرّ فهو فاعل خير ، و لو فعل فاعل الشرّ مع اعتقاد أنه خير فهو فاعل شرّ . العبره بصوره العمل لا غير . و عليه تترتب الآثاره الطبيعيه و المسؤوليه القانونيه ، كأصل . و حتى التعمّد و الخطأ في القانونيات ترجع إلى صور ظاهريه معيّنه إذ القانون لا يخوض في أعماق ذهن و فلسفه الناس الشخصيه كأصل . و ما لا يظهر في الصوره الماديه فهو في حكم العدم .

على ذلك ، لماذا يشتكي الملحد من كون عقيده بعض الناس في "الشرّ" هي أنه خير ، و أيضا العكس بالضروره أي عقيدتهم في "الخير" أنه شرّ ؟ لماذا يركّز - و هو المادي المخضرم - على ما تشتمل عليه أذهان الناس و أحكامهم الدماغيه الكهربائيه عليها . هذا لا طائل من وراءه على مبانيه.

نعم ، قد يقول : لكن لو كان يعتقد أنه شرّ بدلا من أنه خير حسب ما علّمه إياه دينه ، فإن إمكانيه جعله يغيّر من فعله و يقلع عن هذا الشرّ تصير أسهل بكثير . أي أن الدين يثبّت عمل الشرّ تثبيتا لم يكن ليكون بدون الدين .
و الإجابه : هذا العمل الذي تعتبره شرّا ، يقوم به زيد من الناس . فكل ما يقوم به إنسان لابدّ أنه سيحكم عليه من قبل بحكم ما ، بالضروره ، يستحيل أن يقوم به و هو لا يحكم عليه بخير أو بشرّ .

الآن ، نفس قبول زيد للدين ، لابدّ أن له سببا ما كائنا ما كان . و مجرد القول بأنه "تربّي عليه" لا يكفي كعلّه كافيه لثبوت الدين فيه . إذ ما أكثر من تربّى علي دين فتركه إلى دين غيره ، أو على

مذهب فتركه إلى مذهب غيره ، أو من الدين إلى الإلحاد ، أو من الإلحاد إلى الدين . لو كانت التربيه علّه كافيه في ثبوت الدين ، لما انتقل متربّي من دين إلى دين ، بأوسع معاني الدين الذي يشمل الكفر أيضا إذ الكفر دين من الأديان . فهذا الغلو في استعمال التربيه كحجّه على تمسّك الناس بطريقه ما ، إنما يستعمله من يريد أن ينفي أي قيمه جوهريه و مضمونيه لهذه الطريقه ، فينسب ذلك إلى عامل لا علاقه له بالطريقه ذاتها ، فيقول " التربيه " . و كأن هذه الأديان الموجوده كلها لم تكن في يوم من الأيام أمرا جديدا مخالفا بالكليه أو بالجزئيه لما تربّى عليه الناس ! ثم لو كانت التربيه كافيه في تثبيت الدين ، فلماذا يسعى الملاحده إلى تلحيد أتباع الملل المقدسه ؟ هم يعلمون أن الكلام و الفكر و الحجج و الإقناع و الاستماله بالمال و الشائع و غير ذلك كلها عوامل داخله في قبول أو رفض الدين بأوسع المعاني ، و لذلك يستعملونها ، و ما استعمالهم لحجّه التربيه إلا وسيله من وسائلهم الخبيثه في مجادلتهم للعوام حتى يدخلوا في نفوسهم الريب في أصل تمسّكهم بالأمر الذي هم عليه .

فتعليم الدين للشرّ على أنه خير - مع التنزّل للمجادله - إنما يرجع في المحصّله إلى قوّه الدين في نفوس الناس . الآن هذه القوّه من أين جاءت ؟ قوّه تجعلك تقلب الشرّ إلى خير و الخير إلى شرّ و تعاند و تتعصب في سبيل ذلك ، ليست بالقوّه الهيّنه . و ما له مثل هذا التأثير في الوجود العقلي و النفساني للإنسان لا يكون مجرد تخييل فارغ ، و إلا لو كان تخييلا فارغا فليأتوا بتخييل فارغ مثله و يزيلوه .

فإن قالوا : لكن الدين ربّى الناس على أفكاره منذ الصغر ، فانتقشت فيهم كالنقش في الحجر ، فصعبت إزالتها . لذلك نحن نريد ترك الناس بلا تعليم ديني أبدا حتى يكبروا كأحرار ليأخذوا بالفكر الذي يريدونه بوعي حين يكبروا .
فالإجابه : فعلا التعليم في الصغر كالنقش في الحجر إلى حد ما . لكن القوّه العقليه يمكن أن تنسف لا الحجر بل الجبال نسفا . هذا أولا . و ثانيا ترك الأولاد بلا تعليم ديني ، هذه مغالطه سافره. و كأنه من الممكن أن يُترك الولد بلا تعليم ديني أصلا ! كأنه يمكن أن يُترك بلا تعليم عن الوجود ، و لا عن نفسه و ماهيته ، و لا عن القيم الخاصه و العامه ، و لا عن الآداب الخاصه و العامه ، و لا عن حقائق الكون ، و لا عن شيء . أي غفله هذه فيمن يقترح مثل ذلك . ثالثا ، إن كنّا سنقبل ترك الأولاد هملا ، لنقل أيضا أنه علينا أن لا نعلّمهم أي لغه ، لأن اللغه أشدّ استحكاما في الإنسان من فكره الذي قد يتغيّر سبعين مرّه على مرّ الزمن ، لكن لغته تبقى فعلا منقوشه فيه كأشدّ من النقش في الحجر ، فلماذا يعلّم العربي ولده العربيه ، أو الفارسي الفارسيه ، أو الانجليزي الانجليزيه ، أو الألماني الألمانيه ، ما هذا الإكراه للطفل و الاستعباد ، لماذا تسلبه حريه اختيار اللغه المناسبه لذوقه و عقله حين يكبر . إن كنّا سنأخذ بمبدأ وجوب ترك عقل الطفل حرّا ليختار حياته العقليه بنفسه ، فإن

اللغه صنو الفكر ، و يتغيّر الفكر الأول و لا تتغيّر اللغه الأولى ، فتطبيق ذلك على اللغه من باب أولى . و السخف واضح في الجميع ، فتأمله .

الحاصل من هذه الحجّه كلها أن كلام الملحد ، للمرّه الرابعه ، و كالعاده ، لا قيمه عقليه و واقعيه له . إنما هو في أحسن الأحوال كلام قد يعجبك لفظه في بادئ الرأي ، و ما أن تنظر فيه قليلا حتى يتهاوى كبيت من الورق عند أول لمسه و نفخه . " و إن أوهى البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون".

...

(٥) من أساليب الملاحده في المناظرات عاده أو المحاضرات ، أنهم يسخرون من الأديان جمله بالإشاره إلى المعجزات و الكرامات التي يذكرها أهلها . و يبنون السخريه على الاستحاله المنطقيه أو العلميه الطبيعيه لهذه الخوارق المزعومه . فيخرجون بنتيجه هي إما أن أرباب هذه الأديان من المجانين و الجهّال ، و إما أنهم أذكياء لكنهم يستدرجون العوام و الطغام بمثل هذه الحكايات الخرافيه ، و إجمالا يخرجون بأن هذه الخوارق المزعومه مخالفه للعلم و حيث أن العلم هو الحق فهذه الأديان من الباطل .

و الجواب :

أولا لو قلنا لأحد قبل مائتين سنة أو أقل بكثير , أي قلنا لشخص يملك نفس ذهنية هؤلاء الملاحدة " أترى من الممكن أن يتكلّم إنسان مع إنسان آخر في بلدة أخرى بدون أن يراه أو يتّصل معه ظاهريا بسبب ؟ " لكان الجواب هو النفي القاطع لأن هذا مخالف للعقل . فلو قصصنا لهم كرامة للشيخ الدباغ رضي الله عنه الذي كان قبل نحو أربعة قرون يتحدّث مع بعض الأولياء من على بعد , لقالوا أن هذه من خرافات الصوفية لأنها مستحيلة ماديا . أما اليوم فالأمر مُسلّم و بديهي و لا غرابة فيه البتّة , كل ما عليك أن تقوم به هو أن تشتري جوالا و شريحة هاتفية و السلام . كذلك حكايات الانتقال من بلدة إلى بلدة – مثلا من الشام إلى مكة – في يوم واحد و العودة في نفس اليوم , كانت أيضا من "خرافات الصوفية" , لكن اليوم يمكن الانتقال سبع مرّات يوميا من الشام إلى مكة ذهابا وعودة بدون أي استغراب . و قل مثل ذلك في الكثير من تلك الكرامات التي صارت صورتها أو شيء من صورتها المادية مشتركة مع الكثير من الاختراعات الحداثية . فإذن قبل الاختراع الحداثي كانت الكرامة : مستحيلة . بعد الاختراع الحداثي صارت الكرامة : مستحيلة إلا بشرط استعمال هذا الاختراع . لاحظ كيف تم الانتقال من الاستحالة بغير شرط إلى الاستحالة بشرط أ . لو ازداد علم الناس بالوجود , لازدادت القيود الموضوع على الاستحالة , و لجاؤوا بشرط أ ثم ب ثم ج ثم إلى ما شاء الله , حتى ينتهوا إلى الشرط الأعظم الذي هو " بإذن الله " . السخرية المذكورة مبنية على هذه الاستحالة . ثم بدأوا هم بقبول قيود على هذه الاستحالة المطلقة , لكن عقولهم مُقيّدة بنوع معين من القيود , و لا يوجد في الوجود و الطبيعة أي دليل على أن هذه الاستحالة لا يمكن أن تتقيد إلا بالقيود

التي يذكرونها هم حسب مبلغهم من العلم . فليسخروا من أذهانهم التي تتغيّر كل بضعة سنين , و لا يسخروا ممن يستند على عقل أعلى من هذه الأذهان المحدودة جدا جدا .
ثانيا لا يوجد أي دليل عقلي أو تجريبي من أي نوع يحكم باستحالة هذه المعجزات و الكرامات حتى على المستوى المادي لتفسيرها . أما عقلا فالأمر واضح , فإنها من الممكنات . و أما تجريبيا فإن التجربة لا يمكن أن تقول لك إلا ما تكشفه نفس التجربة , أي التجربة لا تقول لك ما وراءها و ما لم تتناوله , بالأخص التجربة الكمية الإحصائية الشكلية التي يعتمد عليها الملاحدة في هذا الزمان اعتمادا تاما . مجرد السخرية ليس نتيجة تجريبية . السخرية ليست تجربة , و إنما هي أداة نفسانية للتقليل من قيمة شيء , و هي بنفسها لا تثبت شيئا كما لا تنفي شيئا . كما لو سخرنا من الملحد – بحق ! – بخصوص قوله في "الانفجار العظيم" الذي يزعم فيه أن نقطة من المادة اللانهائية في الصغر كانت في لا زمان و لا مكان و كان في داخلها كل الطاقات و القدرات و الأشكال المادية و الكائنات الكونية الحسية من أكبر مجرّة إلى أصغر ذرّة , و أن هذه النقطة قد انفجرت في لا مكان و لا زمان , و أن هذا الانفجار استمر في التفجّر حتى تكوّن هذا الملحد المجنون الذي بدأ يتكلم عن هذه النقطة التي تتجاوز الخرافة بأنحاء تجعل خرافة الغول من قبيل الرياضيات في القياسات المنطقية . أو سخرنا منه بخصوص تطور حجرة إلى بيتهوفن , و تطور قرد إلى اينتشتاين . و ما أشبه . فهل الملحد سيعتبر هذه السخرية حجّة , أم أنه سيرجع إلى أدلة العقول و التجارب – أي ما يتوهمه هو أنه كذلك – و لا يبالي بألف ألف سخرية من هذا القبيل ؟ واضح أنه سيتّخذ هذا المسلك الأخير و لن يعير بالا للسخرية – مهما كانت معقولة !
ثالثا مما يعتمد عليه الملحد هو "تراكم المعلومات" . أي أن كل جيل من الباحثين و الأكاديميين يقوم بأبحاث معيّنة , ثم يأتي الجيل اللاحق و يأخذ من السابق – و يستحيل أن يعيد تجربة كل تفصيل و دقيقة ذكرها السابقون و إلا لما كان أخذا و إلا لاستحال التفرغ لشيء جديد و هم في الواقع يُسلّمون لبعضهم البعض الكثير جدا و لا يعيدون تجربة كل صغيرة و كبيرة ذكرها زملائهم . و هذا يعني أن النقل و التوارث مبدأ مقبول عندهم بالضرورة . و هذا معنى "تراكم" . و إلا لو كان كل جيل قادم يعيد تقييم كل تفصيل ذكره الجيل السابق , لما كان مراكمة و لكنه اكتشاف من الصفر .
حسنا . الآن كما من الأمم و القبائل و الشعوب على مر التاريخ البشري المعروف كله ذكروا و نسبوا و أقروا بوجود هذه المعجزات و الكرامات و الخوارق الطبيعية حسب الظاهر و بالمعنى الشائع ؟ و الجواب معروف للجميع : لا تخلو أمة من الأمم لا شرقا و لا غربا من ذلك . كل أمة – ما قبل الحداثة – أقرّت بالمعجزة . بنوع أو بآخر , بلون أو بآخر . فإذن كل البشرية قبلت وجود المعجزة , إلا شرذمة من الحداثيين الذين حالهم في التعقل و الأخلاق و الأدب و حسن التعامل مع الأشياء الطبيعية و الإنسانية هو بالنحو المعروف . و كل أولئك الذين أقروا بالمعجزة و الكرامة فيهم أناس عقول أكبر الحداثيين لا يُساوي شيئا يُذكر في عقولهم , و لا اجتهادهم في اجتهادهم . و كذلك كثير جدا – و خصوص الأصول – الذين ذكروا هذه المعجزات ذكروا أنهم شاهدوها , و عايشوها , و أدركوها من

أصحابها و من قام بها , في الماضي و الحاضر – نعم في الحاضر أيضا . فإذن مستوى نقل وجود و حدوث المعجزة هو أعلى درجة من التواتر الإنساني على الإطلاق . فعدم التصديق بوجود المعجزات مع كل هذه المشاهدات القديمة و الحديثة , الشرقية و الغربية , من شتى الأديان , من شتى الطرق , من شتى المذاهب , من شتى اللغات , من شتى الأعراق , من شتى الأزمان , إن كان عدم تصديق كل هذا هو من "العقل" , فلا يوجد أي خبر كائنا ما كان , صغيرا أو كبيرا , يستحق التصديق على الإطلاق . و اقل ما يقال للملحد – أو ما يجب أن يلتزم به : يجب عليكم أن لا تقبلوا من أي عالم من علماءكم كائنا من كان أي معلومة أو خبر أو استنتاج , على الإطلاق , حتى تقوموا بأنفسكم باختباره و تجربته حتى أدق التفاصيل . و من الواضح أن هذا مستحيل و لن يقوموا به , و سيأخذوا ما يقوله فلان أو علان أو الجماعة الفلانية موضع التسليم من باب الثقة بالخبر . فإن كان خبر الأمم لا يوثق به , فكيف تثقون بخبر فلان و جماعة علان .

الحاصل : المعجزة أو الخارقة من الأنبياء و الأولياء حقيقة إنسانية . اتفقت عليها الأمم . و ادعى شهودها ما لا يُحصى من الناس حتى في الزمن الحاضر . من وجد أنه من العقل التكذيب بخبر كل هؤلاء , فلا يحق له أن يقبل أي خبر مطلقا . و أما إن زعم أنه يعتمد على العقل في تكذيبه , فقد بيّنا أن العقل لا يكون باستحالتها , لا العقل المجرد و لا العقل الواقعي , فالمجرد يقول أنها ممكنة, و الواقعي – كما شاهدنا في المقارنة بين ما قبل الاختراعات الحداثية و بعدها – إنما يقول بالاستحالة المشروطة , أما ماهية هذه الشروط فليس للتجربة على النمط الحداثي مدخلية في حصرها حصرا مطلقا . فالمقر بالخارقة يعتمد على خبر الأمم و حجة العقل المجرد و قرينة العقل الواقعي . و أما المنكر لها فيعتمد على تكذيب الأمم , و الإعراض عن العقل المجرد , و سوء تفسير العقل الواقعي المحدود . فأي الفريقين أحق بالسخرية إن كنتم تعلمون !

...

(٦) يقول الملحد : لا علاقه مبرهنه بين التديّن و فعل الخير و الأخلاق الحسنه . فقد يكون أكثر الناس تديّنا سئ الخلق مجرما ، و قد يكون أشد الناس إلحادا من أحسن الناس خُلُقا . و لا يوجد دليل أن المجتمعات المتدينه لها نسبه أخلاق جيده أعلى من المجتمعات الغير متديّنه . ثم إن اختلاف أهل الدين الواحد في تعريف الأخلاق الحسنه و تفاصيلها يشبه اختلاف من لا دين لهم في نفس قيمه هذه الأخلاق . فالنتيجه أننا لا نحتاج إلى الدين لنعرف ما هي الأخلاق الحسنه ، و لا نحتاج إليه ليحثّنا على العمل بالأخلاق الحسنه . بل الأسوأ أن الدين كثيرا ما يحثّ الناس على القيام بأشياء سيئه و ضارّه ، أشياء لا يمكن للإنسان لو تُرك و شأنه بدون سموم الأديان أن يقوم بها ، من قبيل الختان الذي هو قطع إجرامي لجزء من الجسد بحجّه أن هذا علامه العهد مع الرب ، و قتل المخالفين لهم في العقيده و الفكر ، و اضطهاد المرأه و تقزيمها بحجّه أنها شبه شيطان ، و ما أشبه مما يكثر في هذه الأديان و لا يخلو منها دين ، و لولا العقائد الماورائيه الباطله لما خطر للإنسان أي شئ من ذلك . فالحاصل أن الدين عموما غير ضروري في تعليم الخير ، أو تفعيل الخير ، بل هو قوّه للشرّ .

و الجواب : هذه الحجّه تُعتبر أشهر الحجج في هذا الزمان ، و ذلك لأن المستوى العقلي لعموم الناس و أهل "الثقافه" أيضا قد انحدر و انحطّ إلى حدّ أنه صار لا يكاد يفهم معاني الأبحاث الميتافيزيقيه و كلمات أهل الحكمه التجريديه و مكاشفات أهل المعرفه القدسيه . و أيضا لأن مجالات المعرفه عموما ثلاثه ، العقليات و الأخلاقيات و التشريعيات . و حيث أنهم قد حصروا العقليات في العلم المادي الكمي- "السواينس" بالمعنى الحداثي - مع تذكّر أن ملاحده هذا الزمان هم من ملاحده صليبيين و يهود في الأصل ، و قد جلبوا مقولات ملّتهم حتى في إلحادهم ، و الملّه الصليبيه مشهوره في إقصائها للعقل في هذه المعارف عموما ، فإذن سلّموا بأن ليس للدين مجال في العقليات العلميات. و حيث أنهم يفرّقون بين "الدين و الدوله" - أيضا ميراث صليبي أصيل بناء على التفسير الباطل لمقوله اليهودي " ما للإله للإله و ما لقيصر لقيصر " - فإذن الدين لا محلّ له في التشريعيات و المعاملات كقاعده . فلا يبقى مجال الدين الصميم عندهم إلا في الأخلاقيات . ثم لما جاءت النوبه للأخلاقيات ، لم يعتبروا إلا قيمه الأخلاق التي لها ظهور مادي اجتماعي ، إذ لو كان ثمّه خُلق باطني متعلّق بأمور ماورائيه فهم لا شأن لهم به و لا يرون لهذا قيمه أصلا لإنكارهم للماوراء من حيث هو ، فإذن الأخلاق المعتبره هي الاجتماعيه فقط . و بناء على ذلك ، شاع بين الغربيون الصليبيون بالأخص في الشقّ البروتستانتي منه الميل إلى الاهتمام الزائد بجانب الأخلاق الاجتماعيه و إعطائها محوريه مطلقه أحيانا و كأنها هي الدين كله ، و من هنا شاع حتى عندنا مقوله "الدين أخلاق" ، مع تحريف و اختزال كالعاده لنصوص القرءآن و النبي صلى الله عليه وسلم حتى يُطابق هذه الفكره المستورده مع بقيه الأحذيه التي نستوردها من الغرب و يلبسها بعض إخواننا على رؤوسهم .

و على ذلك ، يشتغل الملاحده المعاصرون على نسف القيمه الأخلاقيه للدين . و ذلك للردّ على أنصار الدين في الغرب - و هم مصداق ل "الصديق الجاهل" غالبا الذي هو أسوأ من العدو العاقل كما جاء في الحكم العتيقه - الذين أيضا - و هذا من الغرائب الغير غريبه من كثره شيوعها - يبطنون نفس التصورات الإلحاديه عن الدين ، أي أنه كأصل يجد قيمته في الجانب الأخلاقي الاجتماعي ، و هذه الأخلاق العامّيه هي مركزه و محطّ اهتمامه الأولي . فالملحد و المتدين الغربي ينطلقا من نفس التصور الأساسي عن مجال الدين الأصلي . ثم تبدأ المعركه . و هنا يبدأ حلّ هذه المسأله و ردّ هذه الحجّه بالنسبه لنا .

الدين عندنا ليس مركزه هذه الأخلاق الاجتماعيه حتي يكون ثبوت علاقته بها بالضروره أو القوّه مثبتا للدين و العكس بالعكس . الدين عندنا في الأصل معرفه قلبيه ، و إدراكات عقليه ، و تزكيه نفسيه ، غاياتها الكبرى هي الترقّي في درج الطبقات النوريه للفوز بالدرجات الجنانيه . هنا المركز . ثم إن كان هذا الإنسان زاهدا منقطعا في الجبال ، أو لطيف المعشر يحبه كل الناس ، أو كان يُرى أنه مجنون ساحر كذاب فتّان ، كل هذه أمور ثانويه و عرضيه . مع كون الحثّ على العفو و الصبر و اللطف في مواضع السلم و مع أهلها هو الأفضل كما لا يخفى ، و مع عدم إغفال أن الغلظه و العنف

العادل أيضا هو الأفضل في مواضع الحرب و مع أهلها . و الأمزجه تختلف ، و وظائف الناس تختلف ، فلا يمكن أن يكون المطلوب من كل الناس أن يكونوا على وتيره واحده في شئ هم في أصل الفطره فيه مختلفون . فمن العبث أن نزعم أن دوام التبسّم و البشر هو "الخُلُق الحسن" كما أنه من العبث أن نزعم أن بياض البشره هو "الخَلْق الحسن" . بعض الصالحين كان لا يُرى متبسّما أصلا . لانشغاله بأمور و هموم تحول بينه و بين ذلك . و قل مثل ذلك في بقيه الأخلاق . فديننا يحتمل وجود إنسان ليس على عين الأخلاق النبويه ، لكن لا يحتمل جاهلا بحقيقه التوحيد و غافلا عن مطالب المعاد و سالكا سبيل الآخره و الكرامه في الدنيا . هذا الجواب لوحده كاف لردّ حجّه الملحد . لكن نزيد إن شاء الله ببعض الإشارات .

أولا ، سبق أن بيّنا أنه ليس للملحد طريق لتحديد معنى الخلق الحسن و السئ على مذهبه هو في الأخلاق و تعريف الإنسانيه و المعايير . فليس للملحد إلا أن يقبل من الإنسان ما يصدر منه كما سبق فلا نعيد . و هذا نسف لقاعده الحجّه كلها .

ثانيا ، على المعنى الشائع للخلق الحسن ، و لنقل العفو عن المخطئ في الأمور الشخصيه ، فإن السبب و العلّه التي تبعث الإنسان على التخلّق بهذا العفو هي التي يمكن أن نصفها بأنها تملك علاقه "ضروريه" أي قويه و فعّاله في حال استحكامها أو لا تملك ذلك . فالسؤال هو : هل الدين يُعطي المؤمنين به سببا كافيا للتخلّق بهذه الأخلاق التي فيها أحيانا قهر للأنانيه السفليه و فيها ترك حقوق يمكن تحصيلها و ترك الانتقام مع القدره عليه و إعطاء الغير ما كسبه المرء بجهده حسب الصوره مع عدم العلم بالمعنى المعتاد للعلم أنه سيحصّل فائده من هذا الإعطاء ، أم لا ؟ هذه الصياغه الدقيقه و الصحيحه للسؤال ، و ليس على النمط الذي يحتج به الملاحده في مناظراتهم و هي مغالطات غرضها كسب المناظره لا معرفه الحقيقه . مثلا ، أنا أملك مائه ريال . و لا أملك غيرها الآن . خرجت إلى السوق لأشتري أكله أتلذذ بها جسمانيا - و عند الملحد ما ثمّ إلا الجسم في الوجود . في طريقي إلى السوق و أنا أشتهي تلك الأكله ، وجدت امرأه في الشارع تستجدي مبلغا لشراء دواء لطفلها و تطلب منّي المائه كلها . الآن ماذا سأكسب ماديا إن أعطيت هذه المرأه هذا المال و رجعت إلى بيتي ؟ على مباني الملحد ، لا يوجد قانون في الكون سيردّ لي ثوابا ما ، لا في هذا العالم و لا في الآخر . و لا يوجد موجود خيّر جميل كريم أريد أن أتخلّق بصفته التي هي العطاء الوجودي و المنح الجودي . و لا يوجد أي سبب "علمي" للاعتقاد بأني لو تخلّيت عن شهوتي هذه سأنال أي شئ في المقابل . و أما القول بأن "الشعور الجميل" الذي ستشعر به حين تُساعد هذه المرأه و تتخلّي عن شهوتك من أجل مساعدتها هو ما كسبته . فإن هذا هروب من الجواب بإلزام الخصم نفسه من حيث لا يشعر . فإن "الشعور الجميل" المذكور هو أحد ثمار عقيده من العقائد "الخرافيه" التي لا يمكن أن تثبت على مباني الملحد . و لو فعل ما فعل ، لا يمكن أن يفسّر بتفسيراته المختزله علّه اختياري لإعطائها المال بدلا من التلذذ بالطعام . و حتى لو فرضنا أنه جاء بتفسير ما ،

و تعليل ما ، فإن هذا التعليل لن يكون حاضرا في وعيي حين أعطيها . أي سيأتي هو بتفسير دارويني مثلا أو نفساني أو غير ذلك ، اختلقه من تحت الأرض السابعه ، ليشرح هذه الظاهره ، لكن أنا لا أعيي و لا أحد سيعي - بل حتى الملحد نفسه قبل أن يختلق هذا التفسير لم يكن واعيا - بهذا الأمر . لكن مع ذلك ، لنفرض أنه جاء بعلّه معيّنه تثبت على نحو اقتصادي حسابي أنه من الأنفع للبشريه أن أعطيها هذا المال بدلا من أن آكل تلك الأكله . فأيهما أقرب و أقوى في الحثّ على هذا الإنفاق : العلل الدينيه أم هذه العلل العلمويه ؟ أيهما أنفذ أن تقول للإنسان لو كان من الخواصّ تخلّق بأخلاق الله في الكرم ، و لو كان من العوام سيأتيك ثوابها مضاعفا في الآخره و يدفع عنك البلاء في الدنيا ، مثلا ، أو أن تقول له إن الجينات التي كذا تقتضي كذا بسبب كذا و كذا و تسرد له تكهناتك الغنوصيه الغير غنوصيه ؟ أحسب أن الجواب محسوم لصالح العلّه الدينيه . و قل مثل ذلك في بقيه الأمور . فالعلل الدينيه دائما أقوى و أنفع في حال تفعليها . و الأمر يمكن تلخيصه على النحو التالي :

مقدمه ١ (الإنسان بطبيعته أناني) . مقدمه ٢ (الأخلاق الحسنه غالبا ضدّ الأنانيه المباشره) . مقدمه ٣ (العله الموافقه للطبيعه أقوى من العله المخالفه للطبيعه) . النتيجه (العله التي تتوجه لطبيعه الإنسان الأنانيه و تجعله يتخلّى عن الأنانيه المباشره في عين إشباعها لأنانيته ، هي العله الأقوى) .

و الإيمان بالله و الآخره هي أفضل علّه أنانيه لجعل الإنسان يتخفف أو يتخلّى عن الأنانيه المباشره الماديه الغريزيه . فالدين يقول لك : انفق مالك على المحتاجين ، و سنردّ لك أضعاف هذا المال . فالتمسّك بالمال و الانتفاع المباشر به هو من الأنانيه المباشره ، بالتالي هو طبع الإنسان الأولي لو تُرك و شأنه . و لو قلنا له "سنرد لك أضعاف هذا المال" نكون قد داعبنا أنانيته بل كبّرناها. حينها يكون إنفاقه أيسر و أقرب للتحقق . و قل مثل ذلك في بقيه الأخلاق . و يستحيل على الإلحاد أن يأتي بمثل هذه العلل القويه التي تكاد تجمع بين الضدّين .

ثالثا ، بالنسبه لاختلاف أهل الدين في تحديد الخلق الحسن . فما يذكره الملاحده هنا فيه مبالغه شديده . بل الاتفاق في هذه المسائل هو الأصل و الشائع حتى عند الجهله من أتباع أي دين . و لا نريد أن نسأل الملحد من أين جاء بهذه الإحصائيه ، فلا هم درسوا و أحصوا غالبا ، و لا هم أحصوا ما يراه أتباع هذه الملل قطعا . و إن أردت تجربه فهذه تجربه : خذ أي خلق من الأخلاق الحسنه المعروفه . و اختر أي مله من الملل . ثم اذهب إلى بلده فيها الكثير من أهل هذه المله . و اسأل ألف شخص من عوام أهلها و علمائهم عن هذا الخلق أهو حسن أم لا . إن لم يأتك الجواب واضحا من أكثر من سبعين في المائه منهم ، بل تسعين في المائه ، فاعتبر أن ما ذكره الملحد هو الصحيح . و أكاد أجازف و أقول أن تسعه و تسعه في المائه منهم سيجيبوا بجواب موحد أو شبه موحد خصوصا في الأخلاق العامه و الكبرى . بل قد تجد أن عموم أهل الملل يتّفقون على اعتبار ملّتهم تحثّ على خلق ما أو تنفّر عنه . بل الأكبر أنك قد تجد أنه حتى الذين يخالفون هذه الأخلاق في أنفسهم يعرفون

أن مللهم تحثّ عليها . فهذا الاختلاف المزعوم غلو شديد لا واقع له . هذا من وجه . وجه آخر أن الاختلاف في اعتبار الخلق حسنا أم لا يرجع عموما إلى الغايه من هذه الأخلاق . فلو كان كل فرد يحدد الغايه من الوجود على هواه المحض ، كما هو حال الملاحده ، فمن الطبيعي و المتوقع أن تختلف تعريفاتهم لأصل الأخلاق و حدودها و تفاصيلها . لكن حين ينعكس الأمر فمن الطبيعي أن نرى التوحد و الاتفاق هو الحاله الشائعه ، و الملل من حيث أن لها مؤسس تكون سيرته و سيره الصالحين الأوائل هي المعيار الأكبر في تحديد الخلق الحسن ، و بالإضافه أن لها نصوص تعتبر كمصادر لتحديد الأخلاق الحسنه ، بطبيعه الحال ستكون أقرب إلى الاتفاق و هذا يفسّر الاتفاق الذي ذكرنا أن أي تجربه تقوم بالإحصاء ستجده .

رابعا ، أما عن العباره الشائعه جدا و السخيفه أيضا " قد يكون المتدين سئ الخلق ، و يكون يكون الملحد حسن الخلق " ، فلم أزل أتعجّب من إيرادها و الاستشهاد بها من قبل الملاحده و أيضا من قبل الحداثيين من المتدينيين تحديدا . "قد" .. نعم "قد" ! و "قد" لا يكون ! ثم ماذا ؟ نحن لا ننظر في الأشخاص من حيث انتفاعهم بشئ ، نحن نحكم على الشئ . هل الشئ لديه قوّه ما أم لا ؟ هل الشئ لو تفعّل نتجت عنه آثار معيّنه أم لا ؟ البحث هنا . كأن نقول : الذي يمارس نظاما رياضيا معينا ستكون صحته أفضل . ثم نفتتح ناديا و نبدأ بتسجيل المشتركين فيه . فيأتي مغفّل و يقول لنا : قد يكون الشخص لا يمارس الرياضه و جسمه سليم ، و قد يكون شخص مشتركا في هذا النادي و هو سمين . نعم ، لأن هذا السمين اشترك بالاسم و لم يطبّق النظام و يجاهد فيه . لأن هذا السمين اشترك في النادي لأن أصحابه اشتركوا و هو يريد أن يتسكّع معهم فيه . لأن هذا السمين يريد أن يُقابل كبار الشخصيات في هذا النادي ليتعرف عليهم و يدخل معهم في تجاره لكسب الأموال خارج النادي فيستغل النادي لملاقاتهم (شخصيا أعرف حاله مثل هذه في نادي فخم كنت مشتركا فيه قبل عشر سنوات و كنت أرى شخصا يقضي الساعات في النادي بدون أي رياضه تقريبا و إنما يأتي للسبب المذكور) . يوجد سبعين سببا للاشتراك في النادي ، لكن العبره في مدى صلاحيه نظامنا الرياضي هو أن يأتي الشخص و يطبّقه ثم نرى النتيجه . كذلك الدين . ما هو الدين؟ هو تصورات و أوامر . لنبسط الأمر . تصورات عن حقائق وجوديه ، و أوامر سلوكيه . مدى القيام بالسلوكيات فرع مدى الاقتناع بالتصورات . الأخلاقيات محل الكلام هنا هي من شقّ السلوكيات . بالتالي يجب أن يسبقها اقتناع بالتصوات . الاقتناع عمل قلبي و عقلي و روحي ، قائم إما على المكاشفه أو المباحثه . شخص لا هو من أهل المكاشفه ، و لا هو من أهل المباحثه ، من أين له أن يتقنع بالعقائد الدينيه التي هي الأصل الباعث على السلوكات و إعطائها القيمه و المعنى و الدافع الكافي للتحقق ؟ بطبيعه الحال لن يقوم بذلك . أو حتى قد لا يعرف السلوكيات ، أو قد يشتبه عليه أن الدين يأمر بسلوك معيّن ، بينما في الواقع ليس كذلك و إنما التبس عليه بسبب تحريف أو ما شاكل من أسباب الخلل في التعلّم . " المتديّن السئ الخلق " : هل الخلق السئ هنا هو الذي دين هذا الشخص يقول عنه أنه سئ ، أم أنه ما يعرّفه الملحد بأنه خلق سئ ؟ الملحد قبل مائتين سنه مثلا

قد لا يتردد في اعتبار المرأه أقلّ من الرجل ، أما اليوم فقد يأتي ملحد و يرى العكس تماما و يتصرف بناء على ذلك ، فأي ملحد هو الحسن الخلق فيهما ؟ إن قلنا " دينه يقول له هذا الخلق سئ ، و هو مع ذلك يقوم بهذا الخلق " فحينها يكون من الواضح أن جريرته لا تنجرّ إلا عليه ، لا على دينه . و إن قلنا " بل السئ بتعريف الملحد " فقد عرفنا قيمه تعريفات الملحد للأخلاق فيما سبق فلا نعيد . بالتالي جمله " متديّن سئ الخلق " تشتمل على تناقض و مغالطه في صلبها ، و هي عباره لا معنى لها . و أشبه ما يكون مصدرها هو أن شخصا تسمّى باسم مسلم أو بودي مثلا ، و كان فعلا كذلك في كثير من أحواله ، لكن في بعض جوانب حياته تجد فيه كذبا أو إجراما ، فيسحب المطففون ذلك على ملّته ككل . و اللطيف أننا لو قمنا بنفس الشئ مع الملحد ، و وزناهم بنفس هذا الوزن السخيف الذي يزنون به غيرهم ، لرمونا بالتعصب و الجهل . و حسبنا أن نقول " ويل للمطففين " "يوم يقوم الناس لرب العالمين" .

خامسا ، إن كان الدين قد يجعل الناس يقومون ب"شرور" لا يمكن أن يقوم بها ملحد ، فإنه أيضا يمكن و كثيرا ما يجعل الناس يقومون بفضائل و صالحات و خير لا يمكن أن يشمّ رائحته حتى الملحد . و حسبك أن كل علوم البشر و فنونهم من أقدم العهود و هي التي تأسس عليها كل شئ إنما قام بها أهل الملل العريقه و ورثتهم . و بنقص إمكانيه الشرّ في الشئ تنقص إمكانيه الخير فيه أيضا . بل إن وجود جرائم متطرفه بسبب تدين البعض هو شاهد من أحسن الشواهد على القوّه الوجوديه العظيمه للدين من حيث هو ، و هذه القوه لا تأتي من فراغ و لا تصنّع و لا اختراع . لولا أن للدين حقيقه تلامس لبّ حقيقه الإنسان ، لما استطاع أن يرفعه فوق السماء و ينزل به تحت الأرض في آن واحد .

سادسا ، أما الأمثله التي يذكرونها من قبيل الختان و ما أشبه ، فإنا نجيب جوابا إجماليا و نقول : كل واحده منها إما أنه يمكن تبريرها بدون الحاجه للنظر في نفس الوصيه الدينيه بانفراد ، و إما أنها لا تلزم إلا ملّه معيّنه دون بقيه الملل فلا ينسحب الحكم العقلي عليها على بقيه الملل ، و إما أنه ليس للملحد تحديدا بناء على مبانيه أي حجّيه للحكم عليها بإطلاق . و في الحالات الثلاث ليس للملحد فيها حجّه ... و متى كانت له حجّه ! " فلله الحجّه البالغه " .

...

(٧) يقول الملحد : يوجد عند مختلف الديانات تقريبا ٣٠٠٠ آلاف إله ، فمثلا اليونانيون كانوا يعتقدون بزيوس ، و المصريون برا ، و العبرانيون بجهوفا ، و هكذا بقيه الآلهه . و أصحاب كل دين يكفرون و يرفضون ٢٩٩٩ إله و يعتقدون بواحد فقط أنه الحقيقي . و أنا كملحد لا أختلف كثيرا عنكم معشر المتدينين ، اللهم أني أكفر بإله واحد زائده عن ال ٢٩٩٩ إله التي أشترك معكم في الكفر بها و رفض حقيقتها الخارجيه و نعتبر أصحابها يتوهّمون آلهه زائفه لا محلّ لها إلا في خيال صاحبها على أنها حقيقيه في الواقع الخارجي المفارق للخيال البشري و الذهن الإنساني .

الجواب : يكفي أن نُشير إلى ثلاثه أفكار لنقض هذا الزخرف الذي يحسبه الظمآن للفكر الدقيق ماءً فيه حجّه .

الفكره الأولى : المقصود بالإله إما الذات الأحديه المتعاليه التي تُرادف محض الوجود و الوجود المحض الواحد المطلق البسيط ، فهذه عند كل أحد تكلّم عنها و عرفها واحده لا تتعدد . و إما المقصود هو الصادر الأول و المخلوق الأول و المُفاض الأول في سلسله المكوّنات و المخلوقات و رأس سُلّم الموجودات العينيه ، فهذا أيضا واحد عند كل أهل الملل عند من عرفه و حققه و فُتح له باب معرفته و الصله به . و إما المقصود وسائط الفيض الغيبيه و الشهوديه ، و الوسائل النوريه التي بها يُدبّر الإله هذا العالم و القوى الكامنه فيه و التي بالتعلق بها و الأخذ منها تكتمل ذوات المخلوقات و تتغذى نفوس الموجودات ، من قبيل الملائكه و الشمس و القمر و قوى الطبيعه المتعدده ، فهذه عند جميع أهل الأديان متعدده و كثيره بل و كثره لا محدوده عندهم بإجماع و لا أحد يعلم عددهم و سعتهم بحصر تام . و على التحقيق ما يُقال عن "تعدد الآلهه" كما عند الهندوس مثلا إنما المقصود به ما يُقابل و يشبه الملائكه في الإسلام و التوراتيه و اليسوعيه و الزرادشتيه و غيرهم ، و إلا فالتوحيد مُحقق عندهم في الرتبه العليا حين الكلام عن الحقيقه القصوى و الوجود الحق البسيط .
فالحاصل ، لا يوجد ثلاثه آلاف و لا حتى عشره آلهه عند مختلف الأديان عند التحقيق ، و إنما يشتبه الأمر على من لا يعرف اصطلاح القوم فيخلط فيعتبر أن وسائل سيلان النعمه و وسائط الإفاضه هم "آلهه" . و نعم قد يُشتمّ من بعض المقولات المليه أن أصحابها يعتقدون وجود استقلال ذاتي و وجودي لوسائط الإفاضه عن الإله الأكبر الواحد الحقيقي ، لكن هذا من قبيل الخطأ التعبيري أو التصوّري و الذي لاشكّ أنه طارئ على أصل الملّه . و إلا فلو حقّقنا في كل ملّه على حده سنجد أنهم لو تكلّموا عن الوجود الحق كان واحدا أحدا ، و لو تكلْموا عن الصادر الأوّل و الروح الأعظم الذي هو رأس العوالم كان واحدا ، و لو تكلّموا عن وسائط الإفاضه و وسائل تحصيل النعمه و القوّه و التغذيه كانت متعدده عند الجميع .

الفكره الثانيه : تعدد أسماء الشئ الواحد عند مختلف الأمم لا يعني تعدد الشئ الواحد في الخارج أو في أذهان علماء و أشخاص هذه الأمم . و هذا أمر بديهي . و هذا من قبيل الشمس ، فلها في كل لسان و لغه أسماء و ألقاب كثيره جدا ، و لا يوجد إلا عبقري في السفاهه يزعم أن كل أمّه تعتقد بشمس واحده مختلفه عن الأخرى لأن الأمه العربيه تقول "شمس" و الأمه الانجليزيه تقول "سن" و هكذا ، فيجوز لي أن أكفر بالشمس كلها و الشموس جميعا لأن كل أمّه تأخذ باسم واحد المناسب للسانها و ترفض بقيه الأسماء الغريبه و الأجنبيه عنها . فلو حققنا المعنى - و أشدد على "المعنى"- المقصود من شتى الأسماء التي تُقال عن الآلهه المتعدده عند شتى الأمم العريقه ، سنجد أن المقصود إما الوجود الحقيقي و إما الصادر الأول و إما وسائل الفيض ، و كل حديث عن هذه المعاني أيا كانت اللغه و الوصف الجزئي الذي قد يختلف من واصف لواصف أو من مُكاشف لمكاشف ، يرجع

إلى معنى واحد و حقيقه واحده مقصوده . و هل لو اجتمع عشره من أهل الفكر الإلحادي ، و درسوا شيئا واحدا في الطبيعه لنقل القرد ، و ليكن نفس القرد ، فوصف كل واحد منهم هذا القرد بنحو يختلف قليلا عن الآخر ، أيكون لكل منهم قرد خاص يتحدّث عنه ، أم أنه قرد واحد و كلهم يقصد نفس القرد بوصفه . واضح أنه الثاني . كذلك حين يُقال أن الأمم اختلفت في الإله ، الكل يتحدّث عن إحدى المعاني الثلاثه للألوهيه ، المعاني الكبرى الأساسيه ، ثم كيف وصفوا هو قضيه ثانويه ، و المقطوع به و لو على غيب إلا أنه غيب مبني على حقيقه هو أننا لو تأملنا هذه الأوصاف سنجد أن الأمم اتّفقت أكثر مما اختلفت ، و اتفقت على الجوهر غالبا و اختلفت في الأعراض و الثانويات و التفاصيل ، و مقارنه جامعه لعقائد الناس في الألوهيه و مصدر نظام العالم تكشف هذا المعنى بجلاء لأهل التحقيق إن شاء الله .
ملحوظه للمسلمين : لهذا قال تعالى " قل يأهل الكتب تعالوا إلى كلمه سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئاَ و لا يتّخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون " . فجعل الوحده الإلهيه في مراتبها الثلاثه العلميه و العمليه هي مناط الإسلام و الجامع بين قبائل و شعوب الأنام .

الفكره الثالثه : الكفر بفكره الإله من حيث هي ، لا يُساوي الإيمان بها مع تعيين مصداقها في شئ غير الآخرين ممن يعتقد بها . و هذا فارق كبير و جوهري أغفله هذا الملحد المتسرّع . الملحد يقول "لا إله" . بينما أصحاب ال "٣٠٠٠- إله" على حدّ زعمه - يقولون بلسان واحد و ضرس قاطع "لا إله إلا إلهنا " . فالفارق بين الملحد و المؤمن هو "إلا" ، و ما أكبره من فرق ! إلا أنه فرق كيفي ، و هذا الملحد تائه في النظر الكمّي ، فيظنّ أن رفض ٢٩٩٩ قريب جدا من رفض ٣٠٠٠ ، فالفرق في نهايه المطاف هو مجرد رقم ١ ! تأمل السخافه في التفكير و التعبير . أحسب أن الفرق الكيفي واضح لأصحاب الأذهان الغير ممسوخه بعد . بل حتى هذا الملحد يعرف الفرق الكيفي من الكمّي ، لكن يبدو أن القوم يتغابون أو يُصابون بالغباء حين الكلام عن الملل العريقه فجأه . و التجربه بسيطه : الملحد المثقّف قليلا يعتقد بأن جسم الإنسان يتكون من ٤٦ كروموسوم كما قرأنا عند أهل هذا البحث و سلّمنا لهم به من باب الثقه و لجهلنا بذلك الفنّ . و ال ٤٦ مكوّنه من ٢٣ زوج . في الذكر و الأنثى يوجد نفس ال٢٢ زوج ، لكن الفرق بين الذكر و الأنثى هو في الزوج الأخير . ثم إن الطفل المصاب بالمرض المعروف ب "داون" عنده ٤٧ كروموسوم بدلا من ٤٦ ، الفرق فقط بواحد . فلو قلنا لهذا الملحد أو الملحده : ما رأيك أن يكون طفلك عنده ٤٧ كروموسوم بدلا من ٤٦ ، إنما الفرق (١) فقط ! أحسب أنه حينها قد يقدّر الفرق الكيفي الكبير و إن كان من حيث الكمّ قليل .

تأمل في هذه الأفكار الثلاثه ، ثم اقرأ حجّه هذا الغافل لترى قيمتها الفكريه .

تعزيز : ذكرنا في الفكره الثانيه وجود اشتراك في الرؤيه التوحيديه عموما بين عموم الأمم العريقه . و نقول الآن التالي : لو قمنا بسؤال مُسمّي الشمس ب "سن" بالانجليزيه و الذي يظنّ أن "سنّ" مختلفه عن "شمس" العربيه " دعك من اللفظ ، ما هو المعنى و الحقيقه التي وراء هذا اللفظ" سيكون جوابه " هو جسم نيّر يخرج نهارا و يضيئ الأرض " مثلا . فلو طرحنا نفس السؤال لصاحب العربيه لقال أيضا ما يشبه ذلك أو يطابقه . بالتالي نعرف أن الاختلاف لفظي كأصل ، و ما الاختلافات الوصفيه إلا من قبيل أن الذي يصف الشمس و هو يعيش على خطّ الاستواء و شدّه الحرّ لن يصفها بالضبط كوصف من يعيش في القطب الشمالي و الذي لا تتجلّى له الشمس بنفس القوّه و الهيبه و الضياء الواسع الحارق . لكن في الحالتين الموصوف هو هذا الجرم المضيئ في النهار . كذلك لو تأملنا في المعنى الذي يصفه أهل الملل بأنه "الإله" أو "الحقيقه" سنجد هذا التشابه بل التماثل و التطابق المذكور . و حتى لا نحيل على غيب مطلق ، و إن كان من الطبيعي أن نتوقع علم من يُحاجج هذا في الباب من العلوم بمثل هذه الأمور ، لكن مع ذلك لنذكر بعض الاقتباسات لحكماء و رجال شتى الأمم شرقا و غربا بخصوص هذه القضيه . و الكتاب الذي سنقتبس منه هو مصدر متوفّر للغربيين الذين هم أصل الإلحاد في هذا الزمان ، هو كتاب A Treasury Of Traditional Wisdom لمؤلفه الجامع البارع Whitall N. Perry . و الترجمه للعربيه لنا . و الباب الذي ذكر فيه هذه المعاني عنوانه "الحقيقه" ، و يمتدّ من الصحيفه ٧٧١ إلى ٨١٣ .

١- من الهرمسيه . "الإله واحد . و الذي هو واحد لا اسم له : لأنه لا يحتاج إلى اسم ، لأنه متوّحد" .

٣- من الهندوسيه . " الإله ذات بلا ثنائيه .. هو الكينونه و الصيروره .. و هو المتعالي و المتجلي .. و هو الظاهر و الباطن .. و له الحضور الدائم " . وَ " بألفاظهم جعلوه متعدد منطقيا هو الذي ليس إلا واحدا " . وَ "في العقيده يعتبر ذنبا أن تعترف بآلهه متعدده ، المُخلص يتأمل في الإله الواحد نفسه: إنه يعطي صور متعدده للإله عينه " . وَ " من يفكّر أن (الآلهه الكثيره) يختلف بعضهم عن بعض (في الحقيقه) يذهب إلى الجحيم " .

٣- من اليهوديه . " اسمع يا يسرائيل الإله إلهك إله واحد " . " رب العالمين ! أنت واحد ، لكن ليس بالعدد "

٤- من اليسوعيه . " الوجود عباره عن عدم القابليه للتغيّر ... الوجود الحق ، الوجود الخالص ، الوجود الحقيقي ليس فيه إلا هو الذي لا يتغيّر " . وَ "كل ما هو كائن هو من الإله ..الإله هو عين الوجود الباقي بذاته ... كل ما له وجود هو من الوجود الأول ، الذي له الوجود الكامل " . وَ "الكل واحد و الواحد هو الكل في الكل " . وَ "لا يوجد رب في العالم كله ، يحيا في كل أمكنته في آن واحد ، سوى الإله وحده " .

٥- من اليونانيه . "يجب أن يكون ثمّه واحد صدرت منه الكثره " . "الكل واحد" .

٦- الأفلاطونيه الانجليزيه الحديثه . "الإله الأسمى .. حقيقه واحده ، قوّه إلهيه و قدره ، التي تسير في العالم كله ، يُظهر نفسه في صور متعدده " .

٧- من البوديه - الزن الياباني . "الواحد ليس إلا الكل ، و الكل ليس غير الواحد " . "كل صفات الكون - المقيده و المطلقه - ليست إلا واحده في الحقيقه " .
٨- من الصينيه . "الكل واحد" . وَ "أنا أحرس الواحد الأصلي ، و أستريح بتناغم مع البرّانيات". وَ "العارف يلزم الواحد " .
٩- من الهنود الحمر . "الكل في الحقيقه واحد " . "(الإله) هو مصدر كل شئ ، و أعظم من الأشياء كلها " .
- من الإسلام . " الله لا إله إلا هو ، له الأسماء الحسنى " .
اَقول : و على هذا النمط اقرأ بقيه ما نقله هذا البارع في كتابه لترى برؤيه شامله عن مدى اتفاق و اجماع الأمم من الشرق الصيني إلى الغرب الماقبل أمريكي ، حول حقيقه التوحيد و الوجود . و الله الهادي . " و إن من أمّه إلا خلا فيها نذير " .

....

(حوار في العقيده الطحاويه)

سألت الشيخ : ما قولك في العقيده الطحاويه ؟
فأجاب : فيها ما تشترك فيه مع بقيه المسلمين مما يوافق القرءان ، و فيها ما تختصّ به ، و إنّما يميّزها ما تختصّ به .
فقلت : و ما الذي تختصّ به حتى جعلها تشتهر ؟
فقال : إنما اشتهرت لوجود هذا النصّ فيها { و نرى الصلاه خلف كل برّ و فاجر .. و لا نرى الخروج على أئمتنا و ولاه أمونا و إن جاروا ، و لا ندعوا عليهم و لا ننزع يدا من طاعتهم ، و نرى طاعتهم من طاعه الله فريضه ، و ندعو لهم بالصلاه و المعافاه و نتبع السنه و الجماعه .. و الحج و الجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برّهم و فاجرهم إلى قيام الساعه لا يبطلهما شئ و لا ينقضهما .. و نتبع السنه و الجماعه و نجتنب الشذوذ و الخلاف و الفرقه ...فهذا ديننا و اعتقادنا ظاهرا و باطنا ، و نحن براء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه و بيّناه .. و هم عندنا ضلّال و أردياء } .
فقلت : و ما الإشكاليه في هذه الكلمات ؟
فقال : لا يوجد فرعون من يوم خلق الله أوّل فرعون إلا و قد قام على مثل هذه الأفكار ، بل لم يطمع الكثير من الفراعنه بمثل ما أسسه هؤلاء . ألست ترى حاصله تنفيذ أوامر الفجّار من الطغاه أصحاب الجور و الفسق ، و كذلك الاعتقاد بقيمتهم الملّيه و الدعاء لهم أيضا ، ثم لم يكتفوا بإعطائهم المشروعيه السياسيه و الملّيه و إن كانوا من أهل الجور السياسي و الفجور السلوكي ، بل زادوا ذلك بأن أوجبوا الدخول في عسكرهم و مقاتله من يشتهون قتالهم و محاربتهم لأي سبب كان باسم طاعتهم التي زادوا الطامه الكبرى بأن جعلوا طاعه - أو ما يسمونه "طاعه" - هؤلاء الفجّار الظلمه باسم "طاعه الله" ، و أخيرا بلغوا قعر جهنم بأن جعلوا كل من يخالفهم في هذا الخنوع بل العبوديه لهؤلاء الملاعين أنه من "الضلال و الأردياء " . لا أرى من يقبل فعليا بهذا يوم القيامه إلا مسودّ الوجه أمام الله و رسوله و المؤمنين . و لذلك سبقت الفطره لكاتب الطحاويه حتى قال بعد ذكره للخضوع لأهل الجور و عدم الدعاء عليهم ، {و نحبّ أهل العدل و الأمانه ، و نبغض أهل الجور و الخيانه } و النتيجه الضروريه من الجمع بين طاعه و الدعاء لأهل الجور مع بغض أهل الجور هي انقسام شخصيه الناس و انتشار النفاق في البلاد و فشوّه في العباد . فهذا هو المأخذ الأوّل .
فقلت : و هل من مأخذ آخر ؟
فقال : بل مآخذ كثيره . فكم تريد أن تسمع ؟
فقلت : كل ما شاء الله و أنعمت به عليّ .
فقال : فتأمل و عدّ ما نلقيه عليك . المأخذ الثاني هو قول الطحاوي رحمه الله في مقدّمه بيانه {هذا ذكر بيان عقيده أهل السنّه و الجماعه على مذهب فقهاء الملّه أبي حنيفه ..و أبي يوسف..الشيباني ..و ما يعتقدون من أصول الدين و يدينون به رب العالمين } . ففي هذه المقدّمه خصص هذه العقيده بأنها عقيده الثلاثه المذكورين رحمهم الله . لكنه قال أن هؤلاء الثلاثه يعبّرون عن

{أهل السنّه و الجماعه } و كرّر هذا كثيرا أثناء البيان و أكثر من تكرار معنى لزوم الجماعه التي هي لفظه يُراد بها عقيده هؤلاء الثلاثه و من شايعهم ، ثم ختم بيانه بأن قال عن كل من يخالفه في هذه العقيده بأنه (١) يستحق البراءه إلى الله منه (٢)هو من أهل الأهواء المختلفه و الآراء المتفرقه و المذاهب الرديه ، و حلفاء الضلاله . (٣) هو من الضُلال و الأردياء . أقول : فليس في العصبيه المقيته و لا في الانحصار البغيض شئ فوق هذا الذي ذكره ، و لا نعلم في ملّه من الملل و لا مذهب من المذاهب أي إمكانيه للزياده على ما زبره . فلم يكتف بأن جعل هؤلاء الثلاثه الكبار رحمهم الله هم أهل التعبير عن "أهل السنه و الجماعه" و معلوم أن من يسمون أنفسهم بهذا الاسم فيهم من لا يرى في أبي حنيفه العداله فضلا عن التعبير المطلق عن العقيده "الصحيحه" ، فإنه زاد على هذا الغلوّ بأن جعل كل مضمون هذا البيان هو عين البيان عن حقيقه أهل السنه و الجماعه و هذا باطل قطعا إذ ما أكثر ما فيها مما خالف فيه بعض من يُجمع المسلمون بل و الكفار على أنهم من أهل السنه ، لكن غلو فوق غلوّ أوصله إلى حدّ القول بأن ما ذكره في عقيدته هذه هو عين الإيمان و حقيقه الإسلام و خلاصه القرءآن و من خرج عنه فهو يستحق البراءه منه و الإخراج من الاستقامه و الطعن في شخصه عقلا و سلوكا و ديانه .

فقلت : لكن أليس هؤلاء مجرّد معبّرين عن العقيده التي كان عليها صحابه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ؟

فقال : دون إثبات ذلك السباحه في الشمس . لو اجتمع الإنس و الجنّ لما استطاعوا أن يثبتوا أن شطر ما ذكره الطحاوي هو ما كان عليه "الصحابه" . و لو نقدناه كلمه كلمه لظهر نقضه لنفسه و لا نقول فقط نقض العقل و القرءآن و الحديث و أقوال علماء لا يُشكّ أنهم ينتمون للمشرب العام المسمّى بأهل السنه له . و سيأتي إن شاء الله شئ من ذلك بعد قليل . فخلاصه المأخذ الثاني أنه أخذ عقائد و أفكارا جاء بها باجتهاد بعض علماء المسلمين و اختيارات فئه تكثر أو تقل من فقهاء المؤمنين ، ثم ختم عليها بخاتم الصدق المطلق ، و الإخلاص المحقق . ثم لو كان الطحاوي يرى أن هذه العقيده هي فعلا مجرّد تعبير عن ما كان يعتقده الصحابه - هذه اللفظه المطاطه المبهمه - لما ذكر في مفتتح كلامه {هذا ذكر بيان عقيده أهل السنه و الجماعه } ثم خصص { على مذهب فقهاء الملّه } فلان و فلان و فلان . بل لقال : هذا ذكر بيان عقيده الصحابه . أو لزاد : كما بيّنها فلان و فلان . ثم قال {و ما يعتقدون .. و يدينون } إشاره إلى الثلاثه المذكورين . و هو اضح . فلم يدّعي صاحب الطحاويه ذلك بالنظر إلى النصّ ، و لا يُمكن إثبات ذلك بالنظر إلى المضمون .

فقلت : فما المأخذ الثالث ؟

فقال : كان ينبغي أن يكون الأول في تسلسل الكلمات ، لكن ما سبق أخطر منه في تسلسل الأولوليات . و ذلك أنه قال في أوّل الأمر أن ما سيذكره هو { ما يعتقدون من أصول الدين و يدينون به رب العالمين } . فكان المفترض أن يقتصر على بيان المسائل العقائديه و يدع الأبحاث الفقهيه الشرعيه خارجا ، سواء كانت من باب العبادات أو المعاملات ، و بالأخصّ باب السياسات و

الحكومات . لكنه أدخل كل ذلك في عقيدته ، و بالأخصّ ما ذكرناه أولا في قضيه ولاه الجور أو "اللصوص المتغلبه" حسب اصطلاح الزمخشري رضي الله عنه . و ذكره للتعبّد لولاه الجور ، أو "الطاعه" لهم حسب تعبيره ، في بيان عقيدته ، دليل على أنه يرى هذه المسأله من أصول الدين و أن هذه المسأله هي مما يدين به ربّ العالمين ، و على ذلك جعل الإمامه من أصول الدين ، و المُفترض أن الشيعه هم من يرون الإمامه من أصول الدين لا "أهل السنه" ، و لو لم تكن كذلك ، لكانت قضيه إداره الدوله يجب أن لا تأخذ من القيمه أكثر من قيمه إداره مطبخ أو شركه ، أي مجرد إداره دنيويه و عرفيه و اتفاقيه . لكن الذي يظهر أن فقهاء ولاه الجور و الفجور هؤلاء يريدون أن يجعلوا الإمامه من الدنيويات حين يتناظروا مع الشيعه مثلا ، لكن يجعلونها من صلب الاعتقادات و الإلهيات حين يريدون التأسيس الشرعي في قلوب العامه بالأخصّ لهؤلاء الولاه الملاعين . و هذا التناقض لطالما كان و لا يزال في فكر "أهل السنه" مع الأسف الشديد و هي أصعب و أخبث مسأله عندهم ، فقد يحتملون الاختلاف في الأصول و الفروع إلا في مشروعيه ولايه أهل الجور و الفجور ، فعند هذه المسأله تطير الأعناق من أجسادها و تخرج الأرواح من أبدانها و يفر المرء من أخيه و أمه و أبيه .

فقلت : لطالما استغربت من قوله { و نرى المسح على الخفّين في السفر و الحضر ، كما جاء في الأثر} . و أقول في نفسي لماذا ذكر هذه المسأله تحديدا و ما هي إلا مسأله من بين مئات الآلاف من المسائل الشرعيه ، فما السبب ؟

فقال : قال سراج الدين الهندي رحمه الله شارح العقيده في تعليل ذلك ما يفتح لكل باب معرفه السبب . { إنما ذكر هذا ردّا على أهل الرفض ، فإنهم أنكروا جواز المسح على الخفّين . و هذا و إن كان من أحكام الفقه لكنه لما اشتهرت فيه الآثار ألحقه بالعقائد دفعا لإنكار المنكرين } . هل دخل عقلك هذا التعليل ؟

فقلت : كلّا .

فقال : لماذا ؟

فقلت : إن كان مجرّد الاختلاف مع "أهل الرفض" في مسأله فرعيه يوجب دخولها في باب العقيده التي عليها الولاء و البراء ، فما أكثر ما حصل الاختلاف مع أهل الرفض ، فلماذا لم يذكر مثلا إنكار نكاح المتعه أو غير ذلك من مسائل .

فقال : أحسنت . هو كما قلت . لكن ألا ترى في إشارته لأهل الرفض أمرا غريبا ؟

فقلت : فعلا لكني لا أفهم ما هو .

فقال : السبب الفعلي هو أن ولاه الجور و فقهاءهم و من شايعهم كانوا يخترعون بعض الأحكام التي تميّزهم عن أتباع أهل بيت رسول الله عليهم السلام . و لعلمهم بأن هؤلاء الأتباع إما أن يستعملوا التقيه و حينها لا خوف منهم إذ أظهروا خضوعهم الظاهري و هو أقصى ما يريده هؤلاء ، و إما أن يُظهروا خلافهم فتظهر حقيقتهم فيأخذوهم و يفتنونهم في دينهم و يضيّقون عليهم في شأنهم ، هكذا بدأت هذه المسأله و إن ذهب تأثيرها هذا لاحقا ، صار هذه المسائل علامات تميّز بين أتباع المذاهب.

و من ذلك أيضا ما ذكروه في غسل الأرجل و اخترعوا فيه فتحه في كتاب الله لا أساس لها في طريقه القرءآن و لا بلاغته و لا شئ من شأنه . و لذلك يروون عن أبي حنيفه أنه جعل مذهب أهل السنه في ثلاثه علامات "أن تفضّل الشيخين ، و أن تحب الختنين (أي عثمان و علي) ، و أن ترى المسح على الخفّين " . إذ بتفضيل الشيخين تكون قد نقضت أصل الولايه الإلهيه التعيينيه ، و صارت الإمامه نهبا في يد كل من يستطيع أن يحمل السيف و يتغلّب على الناس . و بمحبّه عثمان تصير راضيا بالجور و لو طرفا منه و كذلك بالرضا عن إيثار الطغاه لأقاربهم بمناصب الحكم و نهبهم لأموال الناس ، و بمحبّه علي يُقصد بها بغض الخوارج أي أن لا تخرج على هؤلاء الولاه الظلمه ، ثم أخيرا بالمسح على الخفّين تكون قد أخذت بالعلامه التي تميّزك عن المذاهب التي كانت تُناوء أنظمه الحكم القائمه في ذلك الحين . فعلامات أهل السنّه و الجماعه هذه ليست إلا علامات قبولك للسياسه القائمه و طريقتها في الحكم و أفكارها الكبرى لكن من وراء حجاب العقيده المحايده .

فقلت : ألهذا قال الكرخي " إني لأخشي الكفر على من لا يرى المسح على الخفّين " ؟

فقال : و هل ثمره الغلو إلا الغلو .

فقلت : فخلاصه المأخذ الثالث هو الخلط بين الأصول و الفروع و عدم تنقيه البيان حتى يكون العلم علما و الحكم حكما ؟

فأجاب : نعم .

فقلت : فما المأخذ الرابع ؟

فقال : تشديده على التنزيه و القدر .

فقلت : ماذا عن التنزيه ، أليس قوله في التنزيه هو الصواب البديهي ؟

فقال : كلا . ففي مثل قوله { و لا يشبه الأنام } و { تعالى عن الحدود و الغايات } و ما شاكل من غلوّ في التنزيه إلى حدّ مخالفه صريح المعقول ، بل يناقض نفسه حين يقول { و من وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر } كيف و من معاني البشر و الموجودات أن لهم الوجود و لهم حقيقه و لهم ثبوت و لهم ذوات ، و هذا من التشبيه . بل تجلّي الأسماء الحسنى في أعيان الخلق ، و تنزّلها في الناس من قبيل الغنى و القوّه و العلم و الحكمه ، بل كل صفه من صفات الله لها ظهور في الخلق حتما بدرجه أو بأخرى ، و بهذا الظهور يكون التشبيه حقّ ، لكن لفظه تشبيه ليست دقيقه كلفظه تنزيه و إنما تُقبل تجوّزا و معناها محقق عند أهل المعرفه و الوحده .

فقلت : و ما وجه عدم الدقّه في كلمه تنزيه و تشبيه ؟

فقال : العلّه واحده في كليهما . و ذلك لأنهما يفترضا وجود وجودين محققين ، وجود الله و وجود ما سوى الله ، و لله صفات وجوديه تخصّه ، و للسوى صفات وجوديه ثابته تخصّه . ففي التنزيه يُقال بالبينونه بين صفاتهما ، و في التشبيه يقال بالتماثل أو التقارب بينهما . و الحق أنه ما ثم إلا وجود الله تعالى لا غير ، و كل ما يُقال فيه "سوى الله" هو مظاهر و تعيّنات حقيقته الواحده ، و ما ثمّ صفه لموجود و مخلوق إلا و هي فرع لاسم إلهي . فقول الطحاوي { لا يشبه الأنام } ليست كما لو قال : لا

يُماثل الأنام . فهنا قد يكون له وجه مقبول . أما أن يأتي بالشبه ، و يأتي بنفي أي معنى من المعاني التي يتّصف بها الخلق و البشر ، فهذا غلوّ في التنزيه و لا هو تنزيه و إنما هو في الحقيقه تقييد و تحديد لذات الحق تعالى و أسماءه من حيث لا يشعر من يظنّ أن وضع حرف "لا" قبل أي صفه مشهوده هو عين التنزيه . و من زعم أن "الوجود" من حيث حقيقته الصرفه التي هي عين الثبوت و التحقق ، له معنيان فقد كتب اسمه في ديوان السفسطه . فضلا عن العلم مثلا ، و الله يقول "و الله يعلم و أنتم لا تعلمون " و " لا علم لنا إلا ما علّمتنا " و " إنما العلم عند الله " . فكل علم في الحقيقه هو علم الله ، ثم هذا العلم يظهر و يتنزّل في الملائكه و الرسل و العلماء على درجات متعدده ، و هكذا لا شئ يخلو من العلم الإلهي مطلقا من أعلى عليين إلى أسفل سافلين ، فإن نظرنا إلى العلم الذي في جبريل أو رسول الله صلى الله عليه و سلم مثلا ، فهل هذا العلم هو عين علم الله أو غيره و مباين له ؟ إن قلت عينه فقد شبّهت . و إن قلت غيره فقد أشركت و أبطلت و ناقضت كتاب الله و حجّه الكشف و النظر . فهل الله في علمه {لا يشبه الأنام} في علمهم ؟ هذا كلام واضح البطلان . نعم هو ليس "كفوا" لعلم الله ، إذ "فوق كل ذي علم عليم" ، فالعبد مهما اتّسع فهو مُقيّد ، لكن تقييد الصفه شئ و نفي الشبه و تجلي الحقيقه شئ آخر ، و القوم لا يفرّقون أو يفرقون من هذه الحقيقه . و قل مثل ذلك في بقيه الأسماء الإلهيه .

فقلت : أليس يُناقض نفسه أيضا بالقول { و الله يغضب و يرضى لا كأحد من الورى } ؟

فقال : بلى . لأن الغضب و الرضى من صفات البشر ، و أصحاب النفوس و الأبدان ، أي من هنا أخذنا المعنى و شهدناه أوّل مرّه بحسب النظر العامي . فلا أقلّ أن معنى الغضب و الرضى له اشتراك و شبه بما نفهمه من مفهوم الغضب و الرضى الإلهي - مهما قمنا بتجريد المعنى- لكن يوجد حد للتجريد إن تجاوزه صار المعنى في حكم العدم ، و لا يفيد صاحب التنزيه المزعوم شيئا أن يقول أن غضب الله معناه عقابه للعاصي و رضا الله معناه إثابته للطائع ، و كأن المعاقبه و الإثابه ليست من أعمال و أساليب البشر ! فمهما حاول المنزّه المغالي أن يفرّ من هذا لم يفلح ، و هم كمن يريد أن يخرج من الحفره بالحفر . و هكذا في كثير مما ذكره من أشياء تتعلّق بهذا الباب لو حققتها وجدته إما لا يعقل طريقه الأمثال و الرموز و حقيقتها ، أو يُغالي في النفي و هو يحسب أنه يُثبت شيئا موجودا .

فقلت : فماذا عن القدر ؟

فقال : أكثر من ذكره حتى أفرط ، و حام حول حمى الجبريه - مع ذمّه لاسمها - حتى وقع ، و مهما حاول التبرير لم نجد إلا أنه خلط . و نهايه اهتمام القوم في هذا الباب هو زرع العجز و القنوط في نفوس الناس . و إن قالوا بغير ذلك و رووا أحاديث و آيات تدعو إلى ترك العجز و القنوط . لكن المحصّله المنطقيه و الواقعيه لمثل عقيدتهم في القدر هي الجبريه ، و الجبريه أمّ العجز و القنوط ، و هذه خلاصه مطلب ولاه الجور و الفجور و أشياعهم ممن يريد أن يسلب كل فاعليه و قوّه و أنانيه من الإنسان ، حتى يحصروا ذلك في أنفسهم . و إلا ففي أيّ شئ أكثروا من الكلام في هذه المسأله و

سعوا كل السعي حتى ينفوا قدره الإنسان - التي ما هي إلا قدره الله المتعيّنه فيه كما أن علم الإنسان هو علم الله المتعيّن فيه و هذا تحصيل حاصل عند الموحّدين المحققين .
فقلت : فما الفرق بين من أثبت خلق الله للأفعال مطلقا و من نفاها مطلقا و من توسّط فأثبت لله الخلق و للعبد الكسب ؟
فقال : ما بحثوه في هذا الباب ، أي علماء الكلام من الأشاعره و الماتريديه خصوصا ، إنما هو تفكير في سبيل إثبات قيمه مقرره سابقا . فتفكيرهم لا ينطلق للبحث عن الحقيقه في هذا الباب ، إنما هو صناعه للحقيقه و اختراع لصوره لها لا أكثر .
فقلت : ما معنى ذلك ؟
فقال : البعض يريد أن يثبت العجز التام للإنسان ، للسبب المتقدم ، فقال بخلق الله للأفعال مطلقا . فلما جاءت إشكالات من قبيل " فكيف يحاسب الله العبد على أفعال لا علاقه له بالقيام بها " قالوا بصفاقه و بغير تحرّج و كأنهم لم يقرأوا القرءآن و لا عقلوا عن الرحمن " الظلم هو التصرّف في ملك الغير ، و الله يتصرف في ملكه ، بالتالي لا يمكن أن يقع الظلم من الله مهما فعل في ملكه ، حتى لو وضع النبي في جهنم و فرعون في الجنّه لما ظلم " . فأثبتوا ظلم الله لعباده من حيث أرادوا أن ينفوه بهذا التكلّف البارد ، و المخالفه الصريحه لمضمون آيات القرءآن ، و ليس في القرءان و لا مرّه أن الله نفى عن نفسه الظلم بهذه الحجّه المريضه الناتجه من أذهان تخلل الطغيان جسمها حتى النخاع بحكم ركونها إلى الذين يقولون "أنا ربكم الأعلى" و "و أن نفعل في أموالنا ما نريد" . و لا نريد من أين جاءوا بهذه المقدمه "الظلم هو التصرّف في ملك الغير " و "المتصرّف في ملكه لا يمكن أن يظلم". و هم يؤمنون ببعض آسماء الله و يكفرون ببعض على ما يبدو ، و إلا فالقول بأن الله يفعل بمقتضى بعض أسمائه دون البعض الآخر هو عين الجهل و الكفر ، فكما أن الادعاء بأن الله يفعل فعلا غير حكيم كفر ، كذلك القول بأن الله يفعل فعلا غير عدل كفر . و لو جاء أحد المشركين ممن يقول بأن الله خلق الخلق لا لغايه و حكمه بل إنما هو لعب و عبث ، ثم جادله هذا الأشعري ، و ردّ المشرك "إن العبث هو التصرّف بغير خطّه حكيمه ، و الحكمه بالنسبه لله هي كل ما يفعله الله لأنه حكيم ، فعند الله عين البعث هو عين الحكمه " فلا أدرى كيف سيخرج هذا الغافل من ذلك . و هكذا تنقلب المفاهيم و تزول المعاني فقط في المواضع التي يريدون فيها تثبيت فكره ما ، أما لو انتقلوا إلى فكره أخرى تحتاج إلى مبادئ أخرى غير هذه التي قرروها في المسأله الأولى ، فلا بأس عندهم أن يأخذوا بأفكار مغايره تماما ، فالأفكار عندهم وسيله و العقيده عندهم خادمه ، و المتوسل إليه المخدوم هو غاياتهم الشخصيه و قيمهم السفيهه الدنويه . و إلا فكيف يذكر في العقيده الطحاويه مثلا أنه يجب الاعتقاد بأن الله سيدخل العشره المبشرين بالجنه - على حد قولهم - الجنّه ؟ فلعل الله يأتي يوم القيامه و يقول : خذوهم إلى النار . فلوا قالوا : ألم تعدنا ؟ لقال لهم : و ماذا لو أخلفت وعدي ، لا شئ يجب عليّ و أنا فعّال لما أريد و "لا أُسأل عما أفعل" ، خذوهم إلى النار .. مع الطحاوي ! فلو

صاح الطحاوي : يا رب وحّدتك و ءامنت بنبيّك . لجاءه الجواب من متنه { فمن سأل : لم فعل ؟ فقد ردّ حكم الكتاب ، و من رد حكم الكتاب كان من الكافرين } و للكافرين عذاب أليم !
فقلت : فكيف خرجوا من هذه الإشكالات ؟
فقال : خرجوا بالقول بنظريه خلق الله و كسب العبد . و هي مصيبه مثل سابقتها و الفرق بينهما وضع لفظه مختلفه بين ما ينسب إلى الله و ما ينسب إلى العبد ، و كأن هذا حلّ للإشكال . يقولون كل شئ بخلق الله و مشيئته و { كل شئ يجري بتقديره و مشيئته ، و مشيئته تنفذ لا مشيئه للعباد إلا ما شاء لهم ، فما شاء كان و ما لم يشأ لم يكن } ، فإذا قلت لهم " فهل كسب العبد أمر جاري و موجود ؟ " اضطروا إلى القول "نعم" . فإذا قلت "فحيث أن كل ما يجري فهو بتقديره و مشيئته و خلقه و إرادته ، و كسب العبد جاري ، فإذن كسب العبد بتقديره و مشيئته و خلقه و إرادته " . ولات حين مناص . فغايه ما فعله هؤلاء هو أنهم بدل من أن يقولوا : الله خلق فعل العبد . قالوا : العبد كسب الفعل ، و الله خلق كسب العبد . فالنتيجه الضروريه التي لا يريدون أن يذكرونها و إن كانت ثابته في المقدّمتين هي : الله خلق فعل العبد . نفس النتيجه الأولى لكن بواسطه فكره لا تقدّم و لا تؤّخر في حقيقه المعنى شيئا . كمثل القول قائل بأن زيد قتل عمرو . فيأتي متذاكي و يقول : كلا . زيد لم يقتل عمرو . بل زيد ضغط زر المسدس ، و المسدس قتل عمرو ! لأنهم بمثل هذه العقول احتاجوا إلى دعم ولاه الجور و الملاعين ليعينوهم على نشر مذاهبهم و استعانوا على ذلك بما استعانوا من عنف مباشر و غير مباشر .
فقلت : لكن أليس هذا من التعمق في معنى القدر و قد قال الطحاوي { و أصل القدر سر الله تعالى في خلقه ، لم يطلع على ذلك ملك مقرب و لا نبي مرسل ، و التعمق في ذلك ذريعه الخذلان و سلم الحرمان و درجه الطغيان . فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا و فكرا و وسوسه ، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه و نهاهم عن مرامه ، كما قال تعالى في كتابه " لا يُسأل عمّا يفعل و هم يُسألون } ؟
فقال : أولا إن كان سر الله تعالى ، فما باله حكى عنه كل ما حكى - أي ما بال الطحاوي حكى عنه كل ما حكى في عقيدته هذه . ثانيا ، إن كان سر الله بهذا المعنى فما بال القرءان مشحون بتعليل الكثير من أمر و فعل الله . ثالثا ، " لا يُسأل عمّا يفعل " ليست حيث ذهب صاحبنا ، و إلا لكان أي تعليل لأحكام و اَفعال الله تكوينا و تشريعا داخلا في هذا ، ولما فتح الله بابه أصلا لأن النفي في "لا يُسأل عمّا يفعل" مطلق ، بينما في كتاب الله الكثير جدا من ذلك كما لا يخفى على أدنى متدبّر ، بل إن الطحاوي نفسه ذكر تعليلا لأفعال الله في عين النص السابق و هو ربطه بين البحث عن القدر و بين الخذلان و الحرمان و معلوم أن هذين من أفعال الله أي الله هو الذي يحكم بخذلان فلان و يقدّر حرمان فلان ، فمن أين للطحاوي معرفه هذه العلّه ، و كيف يحقّ له أن يوجب على الله أن فعله الكذائي مربوط بالعمل الكذائي . كلا . ما كان الله ليفطر العقول على شئ و يرغّبها في معرفه شئ

بدون أن يوجد لهذا طريق و هو الرفيق الشفيق ، سبحانه و تعالى عما يقول الجاهلون علوّا كبيرا ، و قد قال سبحانه " و آتاكم من كل ما سألتموه " .

فقلت : فما معنى " لا يُسأل عمّا يفعل " ؟

فقال : المعنى في تكمله الآيه " و هم يُسألون " . أي الله تعالى لا يُمكن أن يُسأل سؤال محاسبه عن أفعاله ، إذ لا يوجد أعلى منه ليُحاسبه و "هو القاهر فوق عباده" . فرق بين سؤال المحاسبه و سؤال المعرفه و العلّه . و بسبب عدم التمييز بينهما خلط صاحب هذه العقيده هذا الخلط القبيح و فسّر القرءآن برأيه السقيم ، عفا الله عنّا و عنه . كيف و القرءان يذكر في البقره سؤال الملائكه لله تعالى و هي لا تعصي الله و هي أعلم بالله من أصحاب العقائد الزائغه و المطالب الفاسده " أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك " ، و لم يجبهم الله تعالى ب : لا يُسأل عما يفعل . بل أجابهم بقول " إني أعلم ما لا تعلمون " . فلما طلبوا العلم منه سبحانه ليشرح لهم سبب فعله و قراره ب "إني جاعل في الأرض خليفه" ، بيّن لهم ما بيّنه . فبان من هنا أن السؤال عن فعل الله من باب التعليم و الازدياد من المعرفه شئ ، و مساءله الله و محاسبته على أفعاله شئ آخر تماما ، و لا صله بينهما . من البديهي أن العبد يُسائل عن أفعاله لأن له رب فوقه ، لكن من كان لا أحد فوقه بل هو الفوق و فوق الفوق ، فكونه " لا يُسأل عمّا يفعل " هو تبيين البديهيات و حتى الملحد يتصوّر هذه القضيه بسهوله و إن لم يؤمن بها . و لذلك كانت الآيه تميّز بين من لا يُسأل عما يفعل و هو الله و بين من يُسأل عمّا يفعل و هو العبد . و أما إقحام هذه الآيه في الكلام المزخرف عن القدر و الذي لا طائل تحته إلا حاجه في نفس غير يعقوب ، فلا محلّ له و هو من تحريف الكلم عن مواضعه فتنبّه .

فقلت : فهل يمكن أن نعرف سرّ القدر ؟

فقال : نعم . لكن فرق بين الممكن و بين الواقع . و الذي يجعل الممكن واقعا هو تعليم الله لك ، فقل كالملائكه ثم الله يُعلّم من يشاء ما يشاء .

فقلت : فهل ثمّ مأخذ خامس ؟

فقال : نعم . قول الطحاوي { و لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم و الاستسلام } . هذه من أخبث الكلمات التي قرأتها في حياتي ، و هي من أسوأ ما نطق به عالم من علماء المسلمين ، و هي أساس من أكبر أساسات جهل الجماهير و سخف الكثير من الخواص ، و انقلاب طريقه نبينا عندنا من كونها مُخصّبه إلى صيرورتها مخصيه .

فقلت : سبحان الله . و أين كل هذه الخطوره في مثل هذه العباره ؟

فقال : أوّل الكلام ، لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر العلم و التسليم لحجج العلم و انكشاف المعنى الحق للقلب . أما ما يسمّونه هم ب "التسليم" فإنما هو التقليد الأعمى الذي هو رتبه البهائم كما قرره العلماء المحققين ، و كذلك الإتيان ب "الاستسلام" و هو صفه أهل جهنم يوم القيامه هو أمر تشمئز منه القلوب التي قرأت القرءان . "و يُسلّموا تسليما " في كتاب الله ليس معناها إلا التسليم لحجّه

العلم ، فعكس التسليم هنا ليس البحث و المناظره و التأمل و طلب البرهان ، و إنما هو ما ذكره في حق آل فرعون حين ظهرت لهم بيّنات موسى " و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلما و علوا " .
الإسلام قام على العلم و لا يقوم إلا عليه . و العلم يقوم بالبيّنات و الحجج ، سواء كانت بيّنات مكاشفه أو نظر . فمن ضروريات الإسلام " طلب العلم فريضه على كل مسلم و مسلمه " . و ما لا تتم الفريضه إلا به فهو فريضه بل أفرض ، و العلم لا يتمّ إلا بالتسليم لمعانيه حين تظهر كانت ما كانت ، و لذلك قال " و يُسلّموا تسليما " و ما جاء بها إلا في خاتمه آيتين ، بعد الصلاه على النبي و التي هي على التحقيق ظهور النور ، و بعد قضاء النبي و الذي هو أيضا ظهور للنور و حكم الله و فصل الخطاب . هذا هو المفهوم القرءآني العظيم . و ما يضلّ أهل علم كائنا ما كان العلم إلا بعد ترك التسليم ، هذا التسليم . أما ما اشتهر باسم "التسليم" خصوصا بين عوام الصوفيه أو من ينتسب لهم بهزّ الرؤوس و تقبيل أيدي الشيوخ و لا شئ غير ذلك تقريبا ، فإنهم صاروا يفهمون التسليم على أنه الجهل و الفخر بإعلانه .
فقلت : لكنه قال بعد هذه الجمله أن من لا يقنع بذلك يصير أمره إلى الشكّ و التذبذب في القضايا؟
فقال : و ليكن . أليس الحق أمرنا " و لا تقف ما ليس لك به علم " . فإن لم يظهر لك العلم فالتوقّف هو العلم .
فقلت : فهل لجملته هذه من محمل مقبول و تفسير معقول ؟
فقال : يوجد ، لكن لا أظنه يقصده . فقد نحمل كلامه على أنه قصد بالتسليم التسليم في العلوم بعد ظهور حججها ، و الاستسلام في الأعمال لأن الاستسلام متعلق بالإراده و الإراده مختصه بالأعمال ، و الاستسلام هو عمل الشئ و إن كرهت الإراده ذلك ، فنحمله على أنه يقصد الاستسلام للأعمال الشرعيه التي ظهرت حجّتها الربانيه حتى لو كرهت إرادتك ذلك العمل . و هذا تفسير مفهوم لكنه بعيد بعض الشئ ، إذ من علم لا يمكن أن يكره ، فالعلم لا يأتي إلا بالحب و لو بعد حين . و قد نحمله على الكره المبدأي . فليكن . إلا أنه شاع فهم التسليم و الاستسلام بالمعنى السلبي السابق و هو محل نقدنا .
فقلت : فهل من مأخذ سادس ؟
فقال : أذكر بعض التعليقات و الإشارات على عجاله ، و اقرأ أنت الباقي على هذا النسق و دقق .
١- قوله { ليس بعد الخلق استفاد اسم الخالق ، و لا بإحداث البريه استفاد اسم الباري } فيه مغالطه و وهم . لأن اسم الخالق هو عين نسبه الخلق ، و لا معنى للاسم إلا بذلك ، فإما أن يقول أن الأسماء حادثه بعد حدوث معانيها ، و هذا مستحيل إذ الأسماء لا تحدث ، فضلا عن أن الاسم أي الحقيقه الإلهيه المتعلقه بالذات من حيث نسبه معيّنه مقيّده هو عين الذات الإلهيه ، فحدوث الاسم يساوي حدوث الذات ، و هذا واضح البطلان . و إما أن يقول أن الأسماء موجوده قبل حدوث معانيها و أعيانها ، و هذا أيضا باطل لأن الاسم هو في عين حقيقته عين معانيه و أعيانه ، و الموجودات قائمه ثابته متحققه في الله تعالى و به و ما هي بمجعوله و لا محدثه في تلك المرتبه العليه القدسيه .

الحدوث بمعنى خلق الخلق المعيّن و تنزيله بهذه الهيئه المخصوصه مرتبه أخرى غير مرتبه ثبوت أصول الأعيان في الأسماء الإلهيه . و ما الخلق إلا ظلال لتلك الأصول الثابته المتعاليه . فالقول بأن حقيقه اسم الخالق ثابته بدون ثبوت حقيقه الخلق و المخلوقات هو عبث بالكلمات و لا حصول له في الخارج . و قل مثل ذلك في بقيه الأسماء الحسنى . فإن أردنا أن نحمل كلامه على محمل مقبول لقلنا { ليس بعد خلق الخلق } بمعنى الخلق الظلّي و الكوني ، فيشير بذلك أنه تعالى "الخالق" بمعنى الذي نسب المخلوقات كلها و أعيانها قائمه به حتى قبل أن يريد خلقها . و مع ذلك هذا المحمل بعيد و يخالف مقتضى الاسم و حقيقته الخارجيه . فلا فائده من اسم الخالق إلا أنه "خالق" ! و كفى سفسطه . فإما أن يزول الاسم لعدم المسمى ، أو يثبت الاسم بلا مسمّى ، أو يثبت الاسم بالمسمّى و مقتضى التسميه . الأول إلحاد ، الثاني لغو ، الثالث هو التحقيق . فليكفوا عن اللغو .

٢- قوله { خالق بلا حاجه } . أيضا سعي لرفع نسبه الفقر عن الله تعالى مع عدم فقه في الحقيقه . الحاجه ليست دائما مصاحبه للذلّه . الحاجه تعني وجود غايه و ثبوت عمل لمطلب ما ، سواء كان هذا المطلب ذاتي أو أسمائي . و مرّه أخرى يبدأ المتكلّم الغافل من مفهوم بشري ضيق و فهم سقيم ثم يبدأ بإثبات معناه في الله تعالى أو "تنزيهه" عنه . فيظنّ هذا أن الحاجه تعني الافتقار و رغبه العبد في تكميل نفسه عن طريق خلق أو فعل شئ ما . فالحاجه علامه الفقر و نقص الوجود . الله غني و كامل الوجود ، فإذن الله {خالق بلا حاجه} . هكذا تقريبا تسير أذهانهم الناقصه . و الحق أن الخلق لا يكون إلا بحاجه . و هذه الحاجه هي عين ظهور اسم الخالق على أقلّ تقدير . كما أن الله يجئ بالمذنبين ليذنبوا و يستغفروا فيغفر لهم ، ليظهر اسمه الغفور . و هكذا في بقيه الأسماء الحسنى . فما وقع في الكون شئ إلا لأن الله محتاج إلى إيقاعه ، و إيقاعه نابع من كماله سبحانه ، أي لأنه يتجلى و يستحيل أن لا يتجلى ، كما أنه يستحيل أن يكون عاجزا ، و يستحيل أن يكون جاهلا ، و يستحيل أن يكون ميتا ، كذلك يستحيل أن يكون غير خالق ، أو غير راحم ، و هكذا . فنعم الله تعالى محتاج إلى أن يخلق ، لأنه كذلك في ذاته و حقيقته . و لا يرى نسبه النقص هنا إلا ناقص يقيس الله على نفسه الناقصه الغافله .

٣- لاحظ مثلا قوله في الجنّه و النار { و الجنه و النار مخلوقتان ، لا تفنيان أبدا و لا تبيدان } . و هو عين إثبات صفه البقاء لهما . و إن أثبت الحدوث الابتدائي . فإن كان الحدوث صفه الفقير ، فإن البقاء صفه الغني و هي من اسم الباقي الإلهي . " و يبقى وجه ربك " . فالبقاء لله . و هنا أثبت البقاء للجنه و النار . فإن قال بأنه لا تشابه حتى بين بقاء الله و بقاء الجنه و النار و لا من وجه من الوجوه ، فقد ناقض و سفسط . قد تقول : بقاء الجنه بإبقاء الله ، لكن بقاء الله ذاتي له . و نقول : و متى رفضنا هذا حتى تحتج علينا به . هذا عين ما نرومه . لكنه لا يخرجك من إثبات الشبه . نعم يخرج من إثبات التماثل و هذا مفروغ منه و قررناه سابقا . لكن الكلام هن الشبه ، أو التجلي بعباره أدقّ .

و حسبنا هذا و تأمل الباقي بنفسك و الله يفتح لك . و الحمد لله رب العالمين .

....

(في حانة حافظ)

أنشد حافظ الشيرازي قدس الله سرّه غزلا من مضمونه :

أ- { لو أن ذلك التركي الشيرازي يأخذ قلوبنا بإشارة واحدة من يده ،
فإنني من أجل خاله السوداء أهبه سمرقند و بُخارى }

{التركي} إشارة إلى الذات الإلهية الجاذبة بسطوة جمالها للقلوب المفطورة على حبّ الجميل و الانجذاب إليه . و{ الشيرازى } يشير به إلى نفسه ، أي إنه هو - حافظ - من نفس موطنه ، لأن الوجود واحد و لا تختلف حقيقتة في الحق تعالى عنه في الخلق ، بل الوجود الحقيقي واحد و هو عين الحق و هذا الوجود هو وطن كل ذي وطن من الخلق أجمعين . { بإشارة واحدة من يده } بكن فيكون من روحه الذي هو يده في هذا العالم " الروح من أمر ربي " " إنما أمره إذا أراد شيئاَ أن يقول له كن فيكون " . فلو أنه تعالى {يأخذ بقلوبنا } كما أخذ بقلب محمد "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون " ، و ذلك بأن يمدّ قلوبنا بروحه الرافع للعالم القدسي و الذي به يُبنى النعيم في العالم الباقي . { فإنني من أحل خاله السوداء } أي من أجل حقيقته الغيبية التي هي سبب جمال كل جميل في هذا العالم السفلي { أهبه سمرقند و بُخارى } كما قال تعالى أن الكافر في القيامة يودّ لو يفتدي من عذاب ذلك اليوم بكل شخص و كل شئ و الأرض جميعا . و سرّ ذلك موجود في هذه النشأة . إذ العبرة عند النفس ما تجده في نفسها من لذّه أو ألم ، نعيم أو عذاب . و أما ما هو خارج النفس من أشياء و أشخاص فإن قيمتهم بالنسبة للنفس ثانوية و عرضية . و بما أن العبرة هي بما تجده النفس ، و النفس تنبسط أشدّ انبساط و فرحة و لذّة بالروح ، فإنه لو جاءت أدنى إشارة قبول من الروح و الدخول في سلك الأنوار القاهرة و العالية من الملائكة بظهور نور القرءآن في القلب ووجود القبول الإلهي للعبد ، فإن العبد على استعداد لأن يهب و يزهد بكل الأرض و أثمن ما فيها و أفضل مدنها و ممتلكاتها . فإنما فضّل المادة على الروح من فضّلها ، لأنه لم يشمّ رائحتها و لا تذوق عسيلتها .

ب- { فيا أيها الساقي ناولني الخمرة الباقية فلن تجد في جنّة المأوى ،
أحلى مكانا من حافّة نهر ركناباد و روضة المصلى }

{ الخمرة الباقية } هي القرءآن . و هو الذي يغطّي الذهن الجزئي بالروح الكلّي و العقل المحيط . و هو باق لأنه من عالم البقاء نزل ، و لأن آثاره و إفاضاته و إمداداته تبقى مع النفس في جميع نشآتها حتى دخول الجنّة و تحديد درجه الإنسان فيها "يقال لقارى القرءان : اقرأ و ارق فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها " . { الساقي } هو الرسول و كل وارث له ممن يقرأ القرءآن بلسانه بعد أن آتاه الله نوره و حقيقته في قلبه ، و أخذ القرءآن عن الله أو جبرائيل أو سيدنا محمد أو أحد ورثته من أهل بيته العلويين أو السلمانيين ، و درجاتهم على قدر درجات من آخذوا حقيقة القرءآن عنه . { فلن تجد

في جنّة المأوى أحلى مكانا من حافّة نهر ركناباد و روضى المصلّى } هذان موضعان في شيراز ، و المقصود أن مكانا في الدنيا بالخمرة الباقية خير من مكان في الآخرة بدونها ، إذ العبرة مرّة أخرى هي بما يكون مختلطا و ممتزجا و قائما بالذات ذاتها لا بما هو خارجها و محيط بها ، فجنّة المأوى إن فهمنا منها أنها مكان خارجي - و إن كان أشرف و أجمل من الدنيا - فإنه بدون لذّة الذكر يكون أدنى من مكان في الدنيا بنعيم ذكر الحق تعالى . فهذا التفضيل لمجلس في حافّة نهر في الدنيا على مجلس في جنّة المأوى إنما هو لإظهار فضيلة ما يتّصل بالنفس في عمقها على ما يحيط بها من خارجها ، لذلك قدّم ذكر مناولة الخمرة الباقية ، و معلوم أن شرب الخمر يعني دخوله في بطن الإنسان ، و هذا إشارة إلى ولوج المعنى لعمق النفس بدلا من مجرّد الإحاطة العرضية من خارج . العبارة الصادمة تصدم لتفتح نافذة لإدخال حقيقة جوهرية شديدة الأهمية . إلا أنه بعض القلوب حين تصدمها تتصدّع ، و تضطرب و تفزع ، و تخاف فتهرع . اصبر على ضربات أهل الحكمة و كلمات أهل المعرفة ، فإن أسواطهم خير من قُبُلات غيرهم .

ج- {و يا أسفا ، إن النوريات الجسورات الطيبات الفاتنات ،
سلبن الصبر من قلبي كما يسلبُ الأتراك خوان الأسلاب }

يضطر الإنسان أن يصبر على نيل شئ حين يكون هذا الشئ من عالم الانفصال و الزمان و التدريج و العلم الحصولي الذي يفترق فيه العارف عن المعروف من حيث التحقق الخارجي . فيكون الصبر الذي هو من المرارة و السلبية و الكراهة ضروريا حينها حتى يتم قطع العقبات و المنازل حتى يصل لمطلوبه و يتصل به . هكذا حال النفس مع الماديات . أما مع الروحانيات العقليات فإن الحاجة إلى الصبر تذهب و تزول ، و ذلك لأنه لا انفصال هناك بل " و آتاكم من كل ما سألتموه " في عين لحظة سؤالكم إياه ، و بمجرد أن يتحقق الاستعداد يتحقق الإمداد لأن الفيّاض فيّاض على الدوام و ما ثم انقطاع و حرمان إلا بسبب الحجاب على القابل ، ففي اللحظة التي يُرفع فيها ستار نافذة قلب القابل فإن شعاع شمس الروح يلج في بيته في عين لحظة رفعه . لهذا المعنى قال { إن النوريات الجسورات الطيبات الفاتنات } آي آيات الله و كلماته التامات . و هي نور من حيث كشفها ، جسورة من حيث شعاعيتها و اختراقها و دوام هجومها أي فياضها ، و طيبات من حيث تلذذ النفس بها لكون النفس تجد كمالها فيها ، و فاتنات من حيث بلاغتها و سحرها الأبيض و غرابتها و العجائب اللامحدودة التي فيها ، فإن هذا التجلي القرءآني للقلب الطاهر يجعل النفس لا تتحمّل بعد ذلك النظر في الماديات من حيث هي ماديات فضلا عن التعلّق بها و العكوف عليها ، فيقول { سلبن الصبر من قلبي } بإزالة أصل سبب الصبر ، و هو طلب اللذّة من العالم المادي المنفصل المتفرّق . فتصير النفس تشبع بالإمدادات الروحية لذكر الله و كلمات القرءآن الكريم و سرّه العظيم . و ضرب مثلا لذلك السلب ب { سلب الأتراك } في الغزو و الجهاد الأصغر الذي هو مثل على غزو المعاني الروحية و قوّتها في الجهاد الأكبر ، فإن قوّة التركي من نور النبي { خوان الأسلاب } و هي الدروع أي الحجب التي كانت على القلب ، حجب الظلام الجسماني و الذنوب و المعاصي "كلا بل ران على

قلوبهم ما كانوا يكسبون" ، فتأتي الآيات الإلهية و تجليات الأسماء الحسنى لتخلع هذه الحجب على القلب و تجعله عاريا مُسلما في زيّ ميّت كما قالوا للمريد أن يكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي الغاسل ، كذلك يصير القلب مسلما لأنوار الآيات و مضمون الكلمات " حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت و يُسلّموا تسليما " . و كذلك بأن تصير رغبات القلب التي هي كالدروع عليه تجد تحققها في القرءآن ، و ما طلبت النفس في الماديات إلا العزّ و السعة و الشرف و الكمال و الانتصار على الحدود ، فمطالبها صحيحة لكنها أخطأت في المحلّ الذي طلبت ذلك فيه ، فحين يُفتح لها القرءان فإنها ستجد العز و السعة و الشرف و الكمال و الانتصار على الضيق و الكآبة في رحاب القرءآن و به " إنا فتحنا لك فتحا مبينا " ، فلو عقل فرعون لوجد الملك الذي طلبه من مصر في جيب موسى .

د- { و جمال الحبيب في غنى عن حبّنا الناقص الذي لا يكمل ،

و أي حاجة لوجهه في التزيّن و التجمّل و فيه النضرة و البهاء و الخال و الخط }

حبّنا لله كمال لنا لا لله . { جمال الحبيب } و الذي هو كل جمال على الإطلاق ، "الله جميل" {في غنى عن حبّنا } لأن حبّنا هو صدى حبّه لنا ، فكيف يفتقر الصوت إلى صداه أم كيف تحتاج الشمس إلى شعاعها ، "يحبّهم و يحبّونه" . فضلا عن أن حبّنا موصوف بأنه {الناقص الذي لا يكمل} لأن الحبّ هو المناسبة الذاتية بين شئ و شئ ، فحبّنا لله يعني المناسبة بيننا و بينه ، و ليست في الوجود إذ لا اثنينية فيه ، فإنما هي في الأسماء من حيث ظهورها فينا ، فالمناسبة بيننا و بينه هي ظهور أسماءه فينا و كوننا خلفاء له بذلك . و ظهور الاسم في عبد لا يكون إلا ناقصا عن حقيقة سعة الاسم الإلهي ، إذ يستحيل أن يتساوى المتُجلّي مع المُتجلّى له و فيه " و لم يكن له كفوا أحد " " و فوق كل ذي علم عليم " "إنك أنت العليم " " و الله يعلم و أنتم لا تعلمون " و قل مثل ذلك في كل صفة غير العلم . ففوق كل ذي قدرة قدير ، و هو القدير ، و الله يقدر و أنتم لا تقدرون . و فوق كل ذي جمال جميل ، و هو الجميل ، و الله جميل و أنتم غير جميلين . و على هذا القياس . فمن حيث الأصالة "أنتم لا تعلمون" ، و من حيث الإفاضة "كل ذي علم" . ما عبّر عنه القرءآن ب "ذي علم" ، عبّر عنه حافظ ب { حبّنا الناقص الذي لا يكمل } أي لا يمكن أن يكمل ، استحالة وجودية . إذ العبد لا يساوي ربّه أبدا . " تالله إن كنّا لفي ضلال مبين . إذ نسوّيكم بربّ العالمين " . و ذلك لأن العبد محدود ، و ما هو إلا عين من بين أعيان لا نهائية ، فالعبد ناقص أبدا و مطلقا و غارق في بحر الكثرة اللانهائية للأعيان الثابتة الإلهية و التعيّنات الظلّية الفانية . { و أي حاجة لوجهه في التنزّين و التجمّل } إذ لا يوجد شئ غيره و لا شئ خارجه ، فكيف يتزيّن و يتجمّل و يُضاف إليه شئ كائنا ما كان هذا الشئ كمالا أو نقصا ، اعتباريا أو حقيقيا . لا يُضاف إليه - في هذا السياق - إلا غيره ، و لا غير له "كان الله و ليس شئ غيره " ، فلا حاجة له في شئ و أينما التفت - مجازا - لا يجد إلا وجهه "فأينما تولّوا فثم وجه الله" . فلا يحتاج وجهه الكريم العظيم إلى شئ لأنه { فيه النضرة } أي تمام النورية و كمال الوجود { و البهاء } أي شدّة الوجود و أشرفيته { و الخال } الذي هو نقطة غيب الغيوب الأحدية التي

كل شئ مُستهلك في حقيقتها { و الخطّ } و هو الشعرات الصغيرة النابتة حول الوجه أي الأسماء الحسنى بأعيانها الثابتة و مخلوقاتها الكامنة فيها ، فكلها فيه و به و له و منه و إليه ، فلا يمكن أن تضيف إليه شيئا ما إضافة حدوث غيري .

هـ - { و لقد علمتُ أن بسبب ذلك الحسن الوضّاح الذي كان ليوسف ،
إن العشق ربّما أخرج زليخا عن حجاب العصمة }

دليل على علوّ الجمال على الشرع و القانون و الأعراف و القيود العملية . لأن النفس حين ترى الجمال قد تخرج و تكسر كل هذه القيود الاعتبارية بل و حتى تتجاوز الآلام الطبيعية كما حدث في تقطيع الأيدي الذي لم يشعروا بألمه المادّي حين غلب التلذذ الروحي بإشراق وجه الجميل العرشي . فالجمال ليس فقط فوق الاعتباريات بل فوق الطبيعيات . و أصله أن كل أمر طبيعي أو اعتباري إنما يرجع إلى الحق تعالى ، " و إليه يرجع الأمر كلّه " كما يبدأ منه ، و هو "الجميل" تعالى ، و الجمال سمته الذاتية ، و هو راجع إلى الذات العلية الأحدية ، و مرتبتها فوق مرتبة الأسماء المتضادة و أعيانها المتخاصمة ، فأبدا الحكم للجمال على كل شئ . { و لقد علمت } حسب صورة القصّة علمك بها بالخبر و السماع ، و حسب حقيقة القصّة أي معناها الوجودي المجرّد فالعلم بها بالمكاشفة و العيان و قد يشمّ شئ من رائحتها أهل الفكر البرهاني . { أن بسبب } السببية القائمة في الوجود كله ، فما ثمّ إلا وجود فيه أسباب و آثار ، أما الوجود فالذات الأحدية و أما الأسباب فالأسماء الحسنى و أما الآثار فكل الأعيان و التعيّات و الكونيات من أزل الآزال إلى أبد الآباد "انظر إلى آثار رحمت ربّك كيف يحيي الأرض بعد موتها " التعيّن هو الأرض ، و إحياءها و موتها هو ظهور الأعيان التابعة للاسم الإلهي الجمالي مثلا ثم موته بظهور دولة الاسم الجلالي المقابل له ، و هكذا تتناوب دول الأسماء سرمدا و "هو الخلّاق العليم" " و هو بكل شئ عليم " . { أن بسبب ذلك الحسن الوضّاح -كمال الحسن الذي كان ليوسف } يوسف هنا له مراتب أعلاها الله تعالى و كلامه على التحقيق و أولياءه ثم كل مظاهر جماله . أما كمال الحسن فهو مختصّ بالله تعالى لا غير في المرتبة المقدّسة الغنية عن العالمين ، أما ما يظهر في هذه العوالم فما هو إلا قطرة من قطرة من سبعين ألف قطرة من شعاع واحد صدر من وراء سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ، و بهذه القطرة اليوسفية سكر العالم و دار كل مخلوق حيرة في محلّه و هام وجدا في مكانه . { إن العشق } الذي هو أثر شهود الجمال ، و قدر العشق في النفس بقدر الجمال المشهود و مدى خلوّ النفس من عوائق وصول نور هذا الشهود لعمق النفس و تخلله إياها . الحبّ يكون عن رغبة و رهبة ، أما العشق فلا يكون إلا عن شهود الذات . الحبّ تابع لصفات الأضداد ، العشق أحدي و تعلّقه - مجازا - أحدي . لذلك الله تعالى يحب كذا و لا يحبّ كذا ، بالرغم من كون المحبوب و الغير محبوب قائم في متن الوجود . أما العشق فهو عين هذا القيام في متن الوجود و هو تابع لهذه الحقيقة المطلقة . هذا هو التأويل الأعلى . أما لو نزلنا فإن حسن يوسف هو حسن القرءآن ، لكون النبي هو القرءآن الناطق و القرءآن هو النبي الصامت . و العشق سعي النفس للتماهي بروح القرءآن و الامتزاج معها ، و زليخا هي النفس . فيقول {إن

العشق ربما أخرج زليخا عن حجاب العصمة } أي صور الدنيا و مظاهر المادّة . فلو شهدت النفس هذا الحسن المعنوي لانخلعت عن الاهتمام بالصور و بدأت في الاهتمام بالجوهر . فالتسلسل هكذا: وجود الحسن ، ثم شهود الحسن ، فحدوث العشق ، فالخروج عن كل ما يُقيّد النفس و يمنعها من الوصول إلى المعشوق تمام الوصول "إنا أعطيناك الكوثر . فصلّ لربّك و انحر " فإعطاء الكوثر أولا ثم طلب الوصل و نحر ما يعوق عن الوصل ثانيا ، ثم الوصل بإذن الله و الحلول في مقام "و إنك لتُلَقّى القرءآن من لدن حكيم خبير " . و ما لبست زليخا حجاب العصمة إلى ليزداد جمالها ، فلما وجدت الجمال الأعظم خلعت حجابها . كذلك ما تعلّقت النفس بالماديات إلا ليزداد جمالها و تستنير و تتسع و تشعر بالكرامة ، فإذا لبست تاج القرءآن الذي هو تاج الوقار و الملك و الكرامة الأعظم و الأبدي فإنها ستخلع الاهتمام بالدنيا كدنيا و تصير الدنيا عندها "ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله و ما والاه و عالم و متعلم " .

و- { فإذا وبّختني أو عنّفتني فإنني أدعو الله قائلا :

أيليق الكلام المرير بالشفاه الحلوة الحمراء }

{ الشفاه الحلوة الحمراء } أي فم الله سبحانه و تعالى ، أي مصدر كلامه سبحانه ، و كلامه حلو عذب لأنه مجلى الرحمة الإلهية "الرحمن . علّم القرءآن " و الرحمة ما يناسب تكميل المرحوم و إعطائه ما يريده من لذّات و نعيم يجانس حقيقته و ما كمن من قدراته و سعته الوجودية ، و الحمراء إشارة إلى لون الدم الذي هو الحياة و شدّة الحياة أي الروح الإلهية القدسية التي هي أصل حياة الكون كله " و جعلنا من الماء كل شئ حي " و هو هذا الماء على الحقيقة و به حياة الكون و حركته و فكره و نوره و علمه و هدايته ، " و إنك لتهدي إلى صراط مستقيم " . أما تساؤله { أيليق الكلام المرير } فيشير إلى الكلام و القصص و الأحكام التي يظهر أنها غضب إلهي و قهر رباني ، ككل آيات العذاب و التنكيل و القهر في القرءآن الكريم . فالسؤال : أيليق أن يخرج هذا الكلام الغضبي من مقام الرحمة الرحمانية العامّة التي نزل القرءآن من لدنها و افتتح القرءآن بها "بسم الله الرحمن الرحيم" ؟ و الجواب على مستويين : المستوى الأول أنه لا يليق . و من هنا أخذ العرفاء في تأويل تلك الآيات القهرية بمعاني لطيفة عشقية و على أساس رمزية حبّ و دلال و غزل مختف وراء حجاب القهر غيرة على هذه المعاني العظيمة من أن يطّلع عليها من ليس من أهل الغرام ممن لم يستمع لتأوه "إنا لمغرمون" ، و النابع من حقيقة كون كل مخلوق هو عين الذات الإلهية فعشق الذات لذاتها هو عشقها لكل مخلوق و كل عين ثابتة بإطلاق ، و لأنه يستحيل أن تكون الماهية هي عين الوجود ، إذ المحدود لا يُساوي اللامحدود ، كانت شكوى الغرام و آهات العشاق هي الأغنية التي يبكي على أنغامها الوجود كله ، بكاء حب أبيض لا بكاء قهر أسود . المستوى الثاني أنه يليق . و تفسيره أن قهر الله للظالمين هو من رحمته بالمظلومين . فإن قلت : فلم لم يرحم الظالمين ؟ فالجواب : " من لا يرحم لا يُرحم " ، و ما زاد الله عبدا إلا بما كان هذا العبد عليه في حقيقته . فلو أراد الرحمة لتعلّق بها . و حيث لم يردها فليس من شأنك أنت أن تُطالب بمرحمته . اهتم بنفسك و لا تتعدّى حدّك فتلحق به في الحكم فيحلّ

عليك غضب ربّك . { فإذا وبّختني أو عنّفتني } لأني أذكر المعاني القرءانية و المطالب الإلهية في رموز عربدة و سكر و طرب و غزليات نسائية { فإنني أدعو الله } الذي هو الحق الذي منه تنزل المعاني و رموزها ، و الذي هو محيط بكل شئ بالتالي يجب على عباده أن يعرفوا تأويل المعاني من وراء صورة أي شئ "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله" ، { فإنني أدعو الله } و أدعو إليه بغزلي كله ، { قائلا : أيليق الكلام المرير } الذي اشتمل عليه القرءان الكريم بسبب كونه كتابا لجميع الناس ليس فقط العرفاء و خواصّ العشّاق ممن لا يبالي بظلم و لا مظلوم ، و لا علم و لا معلوم ، بل لا يشهد إلا الحق في كل مجاليه ، و هو راض عنه كما هو و بما هو عليه ، و لا تعرّض لهم لأي من هذه الوعظيات و الثنائيات، "الدنيا و الآخرة حرام على أهل الله" ، فأي ربّ { أيليق الكلام المرير } بأن يسمعه أهل العشق الخالص الذين لا يريدون أن تمرّ بقلوبهم هذه الصور القهرية الجلالية و إن اشتملت على الحقائق الإلهية ، بل إنما يريدون المعاني التوحيدية في ثياب جميلة حسنة لطيفة تقبلها النفس و تُقبل عليها بلا حاجة للدخول في معترك القهريات للوصول إلى محضر أنس الذات ، { أيليق هذا الكلام المرير بالشفاه الحلوة الحمراء } التي آذان العشّاق من أهل الفناء لا تسمع إلا صوتها ، و لا تريد إلا كلامها . لا ، لا يليق . و لذلك خلق الله حافظ ، حتى يحرر هذه الآذان من المرارة و يحشيها بالحلاوة الخالصة . هذا القرءان نزل للتكلّم مع الأعراب و المشركين و الأجلاف و أشباه الفراعنة ، و غيرهم من المحسنين و المكرمين و المخلصين و المحبين و العاقلين . فمن الضروري أن يشتمل على هذه الجلالة المجادلة ، لكن هب أننا فرغنا من الشرك و شؤونه ، أنضطر أن نشاهد و نسمع ضجيج المعارك الفكرية و الإيمانية و تفاصيلها العملية كلما أردنا أن نذكر ربنا و أنسنا به ، لا والله ، الله أكرم من أن يشقّ على عباده بغير ضرورة . نعم ، لهذه الآيات العظيمة ضرورتها في حدود معيّنة ، إذ معانيها خالدة و مطالبها الفكرية متجددة في كل زمان و مكان بل في كل شخص أثناء دورته الذاتيه و انتقاله من الجاهلية إلى الإسلام الخاص به ، لذلك يضلّ من لا يقرأ القرءآن كله أو لا يصل إلى النور التام أبدا . و إنما نتحدث عن من خرج و وصل إلى مدينة العلم النبوي ، و آناخ رحله عند مسجد نور الحبّ المحمدي ، فما حاجة مثل هذا في غير سماع حديث النبي العذب الخالص المتوجّه للمؤمنين و الموقنين ، و لذلك لا تجد في السنّة ما تجده في القرءان من تجليات الجلال ، بل الغالب عليها هو تجليات الجمال . كذلك غزل حافظ و كلمات العاشقين من المسلمين هي من تجليات الجمال الخالص الذي هو فروع شجرة الجمال المحمدي و السنّة الأحمدية الشريفة .

ز- { فيا حبيبي استمع لنصيحتي فإن الشُّبان السعداء ،
يحبون أكثر من أنفسهم نصيحة الشيخ العارف }

الشاب عادة تكون ثورته الجسمانية و طاقتة البدنية عارمة و قويّة ، و لذلك يقلّ التفات الكثير منهم إلى القضايا المعنوية و الحقائق القدسية التجريدية ، بل و لو التفت الكثير منهم إلى ما يسمّونه دينا فإن الغالب أن يكون هذا دينا مُسيّسا و عمليا مادّيا و فيه شئ من العنف أحيانا سواء كان عنفا على الذات أو على الغير . و هؤلاء الشبان ، أي الشهوانيين أو المتدينيين ، أي الماديين ، هم الشبان

الأشقياء و التعساء . أما حافظ فإنه لا يُخاطب هؤلاء ، بل يُخاطب { الشبان السعداء } ، و تعريفه لهم هكذا { استمع لنصيحتي .. يحبّون أكثر من أنفسهم نصيحة الشيخ العارف } . فالشقّ الحكمي هو { استمع لنصيحتي } ، و الشقّ العلمي الذي يسند هذا الحكم هو أن المُخاطبين { يُحبّون أكثر من أنفسهم نصيحة الشيخ العارف } . و لا يكون هذا إلا لو كشف الله تعالى للشاب عن فطرته النورانية ، كشفا جليّا أو صوريا أو حدسيا ، بحيث أنه يشهد نفسه في حالتين ، حالة السقوط الحالي و هو غرقها في الظلمات ، فيكره ذلك منها و يرغب في الخروج من هذه المدينة الفرعونية إلى نور الأرض المقدسة المباركة التي هي نفسة في حالة الاستنارة و الإشراق الملائكي . و لأنه يريد الخروج فإنه سيحبّ أكثر من نفسه المظلمة ، {نصيحة الشيخ العارف } النوراني بحقيقة "و اجعلني نورا" ، و الذي شهد المعاني العقلية و حصّلها ، لكن ليس كل من نال التحصيل قادر على التوصيل ، فتوصيل المعاني و تزكية النفوس و رفعها إلى المقام الأعلى فضيلة خاصّة منفصلة عن تحصيل النور في النفس الشخصية ، و لذلك قال " و لا تزكّوا أنفسكم " ، و جعل التزكية مختصّة برسول الله "و يزكّيهم" و هي لورثته من بعده كما أن "يتلوا عليهم ءاياته " و "يعلمهم الكتاب و الحكمة" لورثته من بعده ، كل بقدره و حسب درجته عند الله . { الشيخ العارف } هو الذي أناله الله الحكمة في نفسه ، و أقدره الله على توصيل معاني و أسرار الحكمة لغيره . و لذلك قال { نصيحة الشيخ } هذه النصيحة ليست لسانية لفظية بقدر ما هي إشعاع قلب العارف و خروج الحكمة الفاطمية التي تفطمه عن نار الجهالة و الفرقة و الاحتجاب ، و هي بضعة من الذات المستنيرة للعارف ، أي هي نصيحة مُحبّ لا نصيحة واعظ سطحي ، لذلك افتتح بقوله { فيا حبيبي استمع لنصيحتي } لأني سأفيض عليك بضعة من ذاتي . فهذا الحبّ من طرف الشيخ ، يُقابله الحبّ من طرف الشاب السعيد { يحبون أكثر من أنفسهم } . و هذا هو الحبّ القاتل المُحيي ، فإن تفضيلك لكلام العارف على نفسك هو قتل لنفسك من حيث عدم اعتبارك لها ، لكن أي نفس هذه التي تقتلها ، إنما هي النفس المظلمة ، لكن في الواقع محبّتك قائمة لنفسك العالية المستنيرة الكامنة في أعماقك و هي حقيقة " في كتاب مكنون " " و في أنفسكم أفلا تبصرون " النفس التي بإبصارك ما فيها تصير روحا للعالم و رحمة للعالمين و خليفة لرب السموات و الأراضين ، بالتأكيد هذه ليست النفس التي فيها شهوة جيفة الدنيا و التكالب على الحطام الوهمي الفاني لأهلها . بمحبّة العارف تخلص النفس . و أيما محبّة انفصلت عن نور العقل فهي باطل من أباطيل أهل الدنيا . محبّة العارف تعني محبّة العرفان و المعرفة ، و إلا لما قيل محبة "العارف" .

ح- {و تحدّث عن المطرب و الخمر و أقلّ البحث في أسرار الدهر ،
فإن أحدا لم يحلّ بالحكمة هذا اللغز المُعمّى و لم يكشف عنه أحد }

{الحكمة} تُطلق على المعرفة الكشفية و على المعرفة البحثية الذهنية الجزئية الاجتهادية الشخصية . في هذا البيت المقصود النوع الثاني الذي هو الحكمة البحثية الذهنية { أقلّ البحث } . و إن كان الكمال هو الجمع بين التأله و البحث كما بيّنه شيخ الإشراق ، و ثبت في القرءآن و السنّة و عند

الأئمة و العلماء المحققين الكاملين ، إلا أنه حين يبدأ الشاب في السلوك - و هو هنا محلّ الخطاب - فإنه لا يستطيع أن يبدأ من نقطتين ، الانطلاق لا يكون إلا من نقطة واحدة حتى يستحكم السالك في سلوكه ، ثم يستطيع أن يجمع بين الأمور و يرتّبها . التركيز شرط ضروري للرسوخ في العلم في أوّل الطلب . فمن أين يبدأ ؟ إما أن يبدأ من التأله و إما أن يبدأ من البحث . نقطة البداية ستشكّل النفس و تحدد سعة العقل ، فكما أنه " من أشرقت بدايته أشرقت نهايتة " حتما ، فكذلك "من أظلمت بدايته أظلمت نهايته " غالبا ، و نقول غالبا لأنه قد ثبت أنه " طلبنا العلم لغير الله فأبى العلم إلا أن يكون لله" ، لكن الغالب هو إحاطة النيّة الأولية بالنفس حتى لا يستطيع بعد ذلك أن يُدخل فيها ما ليس منها أو ما هو أوسع منها حقيقة و أشمل و أحوط . لذلك البداية كما قرره القرءان هي "يذكرون الله.. و يتفكرون في خلق السموات و الأرض" . أولا يذكرون ثم يتفكرون . أي التأله ثم البحث . و هؤلاء هم أولي الألباب الحكماء في القرءآن ، "أولي الألباب الذين يذكرون الله .. و يتفكرون في خلق" ، "من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا إنما يتذكر أولوا الألباب " . و بيان ذلك ، أن الذي يبدأ بذكر الله و التأله فإن نفسه ستكون أوسع و تعقّله أكبر و اهتمامه محيط بالوجود كله ، أي سيبدأ من فوق ، من السعة المطلقة . و الواسع قد يتنزّل و يتقيّد . أما لو انعكس الأمر ، و بدأ من البحث الذهني الجزئي فإنه سيبدأ من شخصيته الضيقة و تجربته المحدودة جدا و ستكون شخصيته المقيّدة هي محور طلبه، بل إن الصور الذهنية التي سيكتسبها أثناء بحثه ستُقيّد ذهنه تقييدا شديدا ، إذ الفكريات قيودات لأن متعلّقها الخارجي هو ماهيات مقيّدة محدودة ، و بالأخص لو بدأ من الماديات و الطبيعيات فإن القيد يكون أشدّ و أحكم ، من هنا تاه و جفّ قلم الفلاسفة الذي يبدأون بالطبيعيات أو الرياضيات ثم يصعدون إلى الإلهيات ، فمثلهم كمثل رجل أراد أن يُقابل الملك و الأدنياء في بلدة ما ، فبدأ بمقابلة الأدنياء و الدخول في مزابلهم و جالس الحثالات فيهم و اختلط بهم و ما خرج من عندهم حتى اتسخت ملابسه و تعفّنت رائحته و اسودّ وجهه ، فأنّى له بالإذن في مقابلة الملك و الأمراء . لكن من قابل الملك أولا ، فإنه سيكون على أبهى حالة و أحسنها ، و قد يخرج من عنده بجوائز و خلع و هبات تزيده حسنا ، و حينها قد ينزل و يقابل كل من دون الملك في المرتبة و لن يكون نزوله إلا تشريفا لمن قابلهم و لن يُعلّق أحدا بسوء على هيئته الملكية . " الخلافة زانت الخلفاء و لكن عليّ زان الخلافة " . لأن الخلفاء صعدوا من أسفل الشعب و نالوا سلطتهم من هناك ، أما عليّ فمن العلي الأعلى المتعال نالها و تحقق بالولاية من قبل أن يأتيه الناس بالخلافة المادية . و حاصله : الذي يبدأ بالإلهيات يبدأ بتأمل الوجود المطلق الحقيقي البسيط ، ثم ينظر في الماهيات الموجودة و صلتها ببسيط الحقيقة و الوجود الحق . أما الذي يبدأ بالماديات فإنه في غمرة الماهيات قد ينحجب كليا عن مجرد فهم الإلهيات " كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون . كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ثم إنهم لصالوا الجحيم " . و بناء على ذلك كله قال حافظ ما من مضمونه المعكوس في هذه الترجمة العربية { أقلّ البحث في أسرار الدهر } و هذا هو الحكم ، فما علمه الذي يُعلله ؟ يجيب { فإن أحدا لم يحل بالحكمة هذا اللغر المُعمّى و لم يكشف عنه أحد } فغاية بحثك منقوضة من قبل أن تبدأ ، و

تجارب من سار في هذا الطريق قبلك بين يديك فانظر فيها إن شئت التأكد . بل لمّا وصلت النوبة إلى هذا الزمان الحداثي ، و انقطع أهل الفكر كليا عن مضامين الذكر و التأله و الميراث و التقليد الشريف ، و هذا لم يحصل لأهل الفكر السابقين من قبيل أرسطو و من تابعه فهؤلاء بقيت فيهم شذرات من الذكر و التأله و إن غلب عليهم التفكر و الطريقة البحثية و التحليلية الذهنية ، إلا أنه لما انقطع أهل الفكر كليا و بوعي ، آل الأمر إلى هذه المَيزفة الحداثية - أي بغض الفلسفة و ليس حب الفلسفة كما تشتمل عليها كلمة "فيلو" التي تعني الحبّ ، و "ميزو" تعني البغض . و صاروا يعتقدون أنه لا يوجد معنى أو لا يمكن أن نعرف أي معنى حيال الميتافيزيقا و الأمور المتعالية و الحقائق الإلهية و باقي القصّة الساقطة معروفة لأهل هذا المجال . و قد نبأنا الله عن الذي يبدأ بالفكر و ليس بالذكر أين ينتهي ، فقال "إنه فكّر و قدّر .. سأصليه سقر " . فبدأ بالفكر فلم ير إلى البشر أي الجانب المادي للإنسان و الأشياء ، فانتهى فى سقر الجهالة في الدنيا و صورتها الأخروية التي هي النار التي " لا تبقي و لا تذر . لوّاحة للبشر . عليها تسعة عشر " على عدد حروف البسملة التي تشتمل على حقائق الوجود كله من أعلاه إلى أدناه بكل طبقاته و مستوياته و عوالمه العرشية الروحية القدسية و السماوية النفسانية الخيالية و الأرضية البدنية المادية ، مع تحقق و تعيّن كل هذه العوالم في الوجود المطلق الذي هو الاسم الحقيقي أي الحق الذي به كل شئ و لا شئ إلا به "بسم" أي بهذا الاسم الحقيقي الذي هو الواقع الوحيد بأعلى معاني الواقعية و الثبوت الوجودي ، و ما ثمّ موجود إلا و هو مظهر لأسمائه الحسنى و تعيّنات هذه الأسماء في درجاتها و دركاتها و برازخها . فإن أردت الاستنارة ف { أقلّ البحث في أسرار الدهر } في بادئ الأمر ، {أقلّ البحث} و لا تنقطع عنه كليا . لكن اجعل أصل أمرك { تحدّث عن المطرب و الخمر } أي الذاكر و الذكر . "ليس منّا من لم يتغنّ بالقرءآن " فكل قارئ للقرءان مُطرب بالمعنى الأعلى للطرب الذي هو غناء القلب و تلذذه بسماع نغمات العالم الأعلى . و الخمر هي التي تُغيّر الذهن من التقيّد بالقيود إلى الانفكاك إلى محض الوجود و تكشف الحقيقة و تُخامر أي تصل إلى لبّ النفس الذي ليس إلا فطرة الله و صبغة الله و نور الله . و إن أردت مطربا و خمرا فخذها من حافظ أيضا ...

ط- { و أما أنت يا حافظ فقد قلت غزلا فنظمت دررا ،

فتعال و غنّها بصوت عذب كيما ينثر الفلك على نظمك عقد الثريا }

فحافظ القرءآن و وارث روح القرءآن هو حافظ ، الذي يحفظ الحقيقة و يحفظ النفوس التي تتصل بها و تدخل في حانه من أن تضلّ الطريق أو تتحجّر قلوبها بحجارة الماديات بل هو يحوّل الماديات لتصبح آيات ، و ما التحوّل إلا في عقلك فإنها ما زالت آيات مذ خلقها و يخلقها الله و يتجلّى فيها بأسمائه . و خمر حافظ هي هذا الغزل ، الذي يغازل به المعشوق الوحيد لكل موجود و هو الحق تعالى ، و يتقرّب إليه بالتغني بمعانيه و شؤونه ، {فنظمت دررا } و الاعتياد على سماع النظم الموزون و التغني به يُنظّم النفس و يجعلها تعتاد و تحبّ ميزان العدل في كل شئ ، الوزن تنظيف للنفس من فوضى العبثيات و العشوائيات . فحافظ هو المطرب ، و الغزل هو الخمر ، {فتعال و غنّها بصوت

عذب} حتى يتلائم الظاهر مع الباطن ، و البيئة مع الوظيفة ، فإن عذوبة المعاني مع عذوبة المباني تُشكّل كأسا مُستعدّا يتنزّل فيه النور الإلهي . { كيما ينثر الفلك على نظمك عقد الثريا } أي يصير كلامك أعلى ما في هذا الكون ، بل على التحقيق يصير أعلى منه ، و يأخذ السامع له إلى ما وراء الكون الزماني و المكاني بأفلاكه و أملاكه ، " لو تقدّمت أنت لاخترقت و لو تقدّمت أنا لاحترقت " . لأن القرءان عين الرحمن ، و "الرحمن على العرش" فقدم صاحب القرءآن فوق العرش و هو مجالس للرحمن في حضرة اللاحضرة ، و مقام اللامقام ، و منزل اللامنزل ، " أنا جليس من ذكرني " حتى يسمع الغناء منّي ، و يشرب الخمر من يدي "و سقاهم ربّهم شرابا طهورا " مُطهرا عن كل ما سوى ذاته ، و عن الالتفات أدنى التفافته إلى غيره ، بل يزول معنى السوى و الغير من القلب المنيب السليم و لا يرى بعد ذلك إلا " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم " .

سبحان ربك رب العزّة عمّا يصفون . و سلام على المرسلين . و الحمد لله رب العالمين .

....

(الحكم في الإسلام)

هذه تأملات في قصّة سيدنا علي بن موسى الرضا عليه السلام من مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني .

{ حدثنا أبو الصلت الهروي قال : سألني المأمون يوما عن مسألة فقلت : قال فيها أبو بكر كذا و كذا. فقال : من هو أبو بكر ؟ أبو بكرنا أو أبو بكر العامّة ؟ قلت : أبو بكرنا . قال عيسى : قلت لأبي الصلت : من أبو بكركم ؟ فقال : علي بن موسى الرضا } .

نقول : اقنسمت الأمّة إلى عامّة و خاصّة في اللحظة التي انقسمت فيها الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى خلافة علم و خلافة حكم قد يوافق العلم و قد يخالفه . فكانت في رسول الله صلى الله عليه و سلم الخلافة واحدة تامّة ، الآدمية " و علّم ءادم الأسماء كلها " و الداودية "يداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق" و قد كان داود ممن آتاه الله علما " و لقد آتينا داود و سليمان علما و قالا الحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين " بهذا العلم . فكانت خلافتهم الحكمية و ملكهم "السياسي" بسبب فضلهم العلمي و حكمتهم الإلهية " و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب" . فكانوا الأفضل لأنهم كانوا الأعلم و الأحكم . فمناط الحكم هو العلم و الأعلمية و الحكمية و الأحكمية و العدالة و الأعدلية " و لا تتبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله " فلا مشروعية لتابع هوى في الملّة الربانية . و هكذا كانت في رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و هكذا كان المفترض أن تكون في علي عليه السلام و الخلفاء الراشدون المهديون من بعده الذين هم عترته و أهل بيته بالمعنى العلوي لا السلماني - أي الظاهري الفاطمي و الباطني العلمي المحمدي الجمعي . لأن السلمانيين - "سلمان منّا أهل البيت " - لهم الخلافة الباطنية العلمية و هم أصحاب مقام "يريدون وجهه" الذين اصطفاهم للفقر الإلهي المحض و التوجّه الخالص للذات العلية و دراسة القرءآن و تعليمه ، و جعلهم قبلة الخلفاء الحكميين من سيدنا محمد إلى من بعده ليكونوا جنّة ينظرون إليها ليصبروا أنفسهم معهم و يروّحوا عن أنفسهم بمعاشرتهم و صحبتهم و مجالستهم بعد الشقاء و التعب و النصب الذي يجدونه من الحكم بين الناس و النظر في شؤونهم الأرضية . و بهذا ينضبط الخليفة الحكمية ظاهرا بكونه من العترة الفاطميين ، و الحكم يحتاج إلى ضابط خارجي مُحكم للاستقرار و الاستمرار عند عامّة الناس و جماهيرهم . فلما حدث ما حدث من أمر الخلافة النبوية و رجعت إلى شئ من اختيار الناس قليل و شئ كثير من اختيار بعض كبراء الناس و أهل الحل و العقد فيهم ، كان المآل الحتمي هو تحوّل معيار إيجاد الخليفة أو الملك إلى معيار دموي قبلي أسري و عصبية جاهلية ، و صار المُرجّح ليس الأعلمية و الأحكمية و الأعدلية بل الأقدر عسكريا و الأسفك دمويا . فكان من كان من سلسلة الأحداث الدامية و السيئة في قضية الإمامة الظاهرية مما يعرفه الخاص و العام . و هنا يقول المأمون { أبو بكرنا أو أبو بكر العامّة } فأبي بكر الخاصّة هو علي الرضا عليه السلام ، و أبي

بكر العامّة هو ابن أبي قحافة رضي الله عن صاحب الغار و عفا عن جميع المسلمين المخطئين الذين قصدوا الصدق و ألجأهم الناس إلى ما ألجأوهم إليه من خروج عن الأسلم و الأحكم و الله أعلم .

{ أن المأمون وجّه إلى جماعة من آل أبي طالب فحملهم إليه من المدينة ، و فيهم علي بن موسى الرضا ، فأخذ بهم على طريق البصرة حتى جاءوه بهم ، و كان المتولّي لإشخاصهم المعروف بالجلودي من أهل خراسان ، فقدم بهم على المأمون فأنزلهم دارا و أنزل عليّ الرضا دارا }

نقول : تسلسل الإمامة الكبرى في العترة العلوية الشريفة هو أمر معلوم عند علماء أهلها و الناس ، و كبيرهم في وقته معلوم مُعلن في ذلك الوقت . و لذلك جعل علي الرضا في دار وحده من بين جماعة آل أبي طالب رحمهم الله .

لاحظ أنه لم يأخذ إذنهم في هذا الإشخاص . و هذا من فروع الطغيان الذي كان عليه القوم و معاملة الناس كقطيع غنم يملكونه و يُحرّكونه كما شاؤوا ، لعنهم الله و لعن من أسس لهم و رضي بهم .

و هكذا الإكرام الظاهري لعلي الرضا عليه السلام سيظهر سببه و مداه بعد قليل إن شاء الله فلنكمل القصة .

{ ووجه إلى الفضل بن سهل فأعلمه أنه يريد العقد له ، و أمره بالاجتماع مع أخيه الحسن بن سهل على ذلك ، ففعل و اجتمعا بحضرته . فجعل الحسن يعظم ذلك عليه و يعرفه ما في إخراج الأمر من أهله عليه . فقال له : إني عاهدت الله أن أخرجها إلى أفضل آل أبي طالب إن ظفرت بالمخلوع ، و ما أعلم أحدا أفضل من هذا الرجل }

نقول : الفضل و الحسن ابني سهل وزيري المأمون و من أخصّ أصحابه . و العقد هو ولاية العهد . فالمأمون يرى أنه ملك شرعي ، و يريد أن يعيش ملكا ، و من بعده سيجعل علي الرضا ملكا على المسلمين . و هنا أساس الوهم الذي وقع فيه و الذي سيصححه له الرضا عليه السلام . و ذلك لأن الرضا لم يرى أصلا أن للمأمون ملكا شرعيا حتى يكون له حق العقد بولاية العهد للرضا من بعده ، إنما هي في الحقيقة حق الرضا و هو أولى به منه بإذن الله و أمره كما سيبيّن هو لاحقا عليه السلام. لكن هنا أمر ملتفت للنظر و هو حادثة نادرة في تاريخ البشر عموما ، و هو أن رجلا يرث ملكا طويلا عريضا و قد كانت الدولة العباسية في قمّتها تقريبا في تلك الفترة بعد هارون الرشيد، فكيف يُعقل أن يزهد هذا الرجل طوعا في الملك ؟ و الجواب : لا زهد و لا شئ . الذي حصل هو الآتي: المأمون كان ولدا مُدللا مرفّها في قصور والده هارون الرشيد ، و ككثير من الأولاد الذين لم يعرفوا إلى ملاعق الذهب و الفضّة في أفواههم فإنه كان "زاهدا" إلى حد ما و منصرفا للعلم و الفلسفة و الفقه و ما أشبه من علوم و كان مستغرقا فيها و له منها حظّ . أثناء هذه الدراسات الخاصّة يبدو أنه وقع على قضية الخلافة النبوية و علم أنها من حقّ العترة العلوية ، لكن بطبيعة الحال و لغلبة الهوى أضمر ذلك في نفسه لكن كان عقله في حين انعدام مصلحته الشخصية المباشرة بالملك إذ رأيه في قضية الخلافة لن يغيّر في ذلك الوقت من الأمر شيئا ، مال هذا العقل إلى

معرفة الأصوب و الأسلم . فلما توفّى والده الملك ، و وقع النزاع بين المأمون و الأمين ، لم يكن المأمون عالما بأنه سينتصر في هذا النزاع ، فكان كمثل رجل في سفينة وسط بحر مظلم متلاطم الأمواج ، و ماذا قال لنا القرءآن و ماذا يعلم الناس عن الناس عادة في مثل هذه الحالة ؟ صحيح ، "دعوا الله مخلصين له الدين لأن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين " . فإن الذي كان سيحدث للمأمون لو خسر في هذه المعركة مع أخيه هي أنه سيُقتل هو و قد يُقتل أهله أو يهانوا على أقلّ تقدير حسب غالب الرأي . و قال هو في ذلك { إني عاهدت الله أن أُخرجها إلى أفضل آل أبي طالب } هذه ترجمة و مصداق "دعوا الله مخلصين له الدين" في حق المأمون ، لكن لماذا عاهد الله في هذه القضية تحديدا ؟ يقول { إن ظفرت بالمخلوع } أي بأخيه الأمين . و الذي يعني في المحصلة : إن أنجاني من القتل إن ظفر بي المخلوع . مما يدلّ على أن قضية الملك و أحقية أفضل آل أبي طالب بالملك كانت حاضرة في قلبه أشدّ حضور ، و كان يعلم أهمّيتها و مدى أهميّتها و عظمتها في الدين و الآخرة ، و لذلك توسّل بها إلى الله كما توسّل أصحاب الغار الثلاثة كل منهم بأفضل أعماله إلى الله ليفرّج عنهم كربة الغار . لكن مما يدلّ على أن المأمون لا يزال فيه هوى السلطنة ، أنه مع علمه بأحقية أفضل الطالبيين بالملك منه ، مع ذلك لم يخلع نفسه مباشرة و يجعلها له ، بل أراد أن يستمتع بحياته بالملك ثم يجعلها للطالبي من بعده ، و هذا بحد ذاته شاهد على أنه لم يكن صادقا في هذه المعاهدة و لذلك آل أمره إلى نقضها و سفك دم ابن رسول الله صلى الله و ولي الله صلى الله عليه و سلم . و إلا فلماذا عزم على العقد بولاية العهد و ليس النزول كليا عن الملك ؟ إن كان للعلوي حق إلهي فيها ، فهي حقه من الآن و لا يحق للمأمون أن يعقد بولاية عهد أو خلافه إذ هو تصرّف في ملك و أمر الغير. و إن كان ليس للعلوي حق فيها ، فلماذا يتنازل له عن الملك أصلا . مثل المأمون هنا كمثل رجل غصب أباه منزلا ، فعاهد الله أنه بعد أن يتوفّى سيكتب في وصيّته أن المنزل لأولاد المالك الأصلي لا لأولاده هو ، لكن بشرط أن يستمتع هو بالعيش في المنزل أثناء حياته البائسة . واضح أنه لا يشعر بخطورة و ظلمات الظلم حق الشعور . و إجمالا قضية النزول عن مثل هذا الملك العريض بمقاييس الدنيا من أجل فكرة دينية و تصوّر مجرّد ، لعلها من أصعب ما يمكن أن يواجه إنسانا ما في هذا العالم ، و إنا لنحسب أن المأمون لو تنازل طوعا و سلّم الحق لأهله لوجه الله لما كان جزاؤه عند الله إلا شئ لا نستطيع أن نتخيّل حتى شذرة من شذراته . لكن حصل ما حصل . فنعود إلى المتن . جاء الحسن بن سهل و عظّم الخروج من الملك عليه . لكن يبدو أن المأمون كان قد ظفر بمطلبه من فترة قصيرة فحضرت معاهدته لله في قلبه و أراد إنفاذها . هذا هو السبب الظاهر . و لا يبعد أن تكون قصّة المعاهدة مع الله هذه كلها حديث خرافة ، و ما قام المأمون بما قام به إلا لأنه أراد توحيد الدولة بشقّها العباسي و العلوي . و الذي يُرجّح عندنا أنها خرافة ، قرائن : الأول أن قضية معاهدة المأمون و الحوار الذي دار بينه و بين خواصّ أصحابه ما كان ليصل إلى الكتب و يُدوّن - و هو حديث سرّي في غرفة مغلقة - إلا بإذن المأمون أو باختراعه أو اختراع الرواة . الثاني ما ذكرناه من قبل من عدم معقولية هذه المعاهدة ، لأنه إن كان يرى الحق للعلوي فيجب النزول عنه حاليا ، و إن كان لا يرى

الحق له فلماذا عاهد هذا العهد المخصوص . الثالث ما سيأتي إن شاء الله في الرواية . لكن قد لا تكون حديث خرافة كليا ، و يكون لها شئ من الأصل الحقيقي ، فيكون المأمون مثلا فعلا عاهد الله بالنزول عن الملك كما فسّرنا سابقا حين كان في أوّل النزاع ، لكن أمضى هذه المعاهدة و أقنع وزيريه بصلاحها للسبب السياسي الذي هو توحيد أعيان الدولة و كبار الرؤوس فيها من الموافقين و المعارضين له بهذه الحركة التي قام بها . و الله أعلم .

{ فاجتمعا معه على ما أراد . فأرسلهما إلى علي بن موسى الرضا ، فعرضا ذلك عليه فأبى . فلم يزالا به و هو يأبى ذلك و يمتنع منه . إلى أن قال له أحدهما : إن فعلت و إلا فعلنا بك و صنعنا ، و تهدده . ثم قال له أحدهما : و الله أمرني بضرب عنقك إذا خالفت ما يريد } .

نقول : إباء الرضا عليه السلام معقول عندنا بكون قبوله لولاية العهد تعني إقراره بأصل مشروعية ملك الملك الأصلي الذي يعهد له و هو العباسي ، و هذا ممتنع .

و في هذا النصّ قرينة إضافية على وجود سبب سياسي مضمر في تولية الرضا ، و ذلك لأن ابني سهل تهددا الإمام عليه السلام . فهو يوجد أحد يريد أن يتنازل عن الملك الباطل في سبيل الله و لوجه الله و رسوله ، و يعلم أن الذي أمامه هو إمام من لدن الله و رسوله ، و يتجرأ مع ذلك على أن يتهدده بالقتل و التعذيب و ضرب العنق . هذا بعيد جدا و يكاد لا يُعقل . و لا يصدر إلا من أناس ما عرفوا الله و رسوله أصلا . ما عرفنا تقيا يتجرأ على تهديد طالب علم من طلاب العلم النبوي الشريف ، فضلا عن عالم من العلماء ، فضلا عن ولي الله و قطب الزمان . فيظهر من هنا أن القوم قضيتهم- كالعادة البشرية - ليس فيها لا دين و لا يحزنون ، و إنما هي محاولة سياسية . و إباية الرضا عليه السلام لهذا العرض يعني إفشال هذه السياسة ، و لذلك بدأ التهديد بالتعذيب و القتل .

{ ثم دعا به المأمون فخاطبه في ذلك فامتنع . فقال له قولا شبيها بالتهدد ، ثم قال له : إن عمر جعل الشورى في ستّة أحدهم جدّك و قال : من خالف فاضربوا عنقه . و لابد من قبول ذلك . فأجابه علي بن موسى إلى ما التمس } .

نقول : بعد أن فشل ابن سهل . حاول المأمون بنفسه و قدّم نفس عرض ابني سهل فلم يفلح ، حاول التهديد فلم يفلح أيضا . لكن نجح بكسب قبول الرضا حين ذكر قبول سيدنا علي عليه السلام للدخول في شورى الستّة المعروفة و التي دخل فيها مع المخاطرة بالقتل إلى رفض نتيجة هذه الشورى . مما يعني أن عليا عليه السلام ، أي علي الجدّ بن أبي طالب و ليس الرضا ، كان راضيا بصيرورة الملك إليه في حال اتّفق أهل الشورى الستّة على توليته حسب ما شرطه عمر . فالمأمون يقول للرضا : كما أن جدّك علي بن أبي طالب رضي بأن يأخذ الملك في حال ولّاه إياه عمر بن الخطاب حسب ما وضعه من نظام ، و رضي بأن يُقتل في حال خالف و خرج عن الأمر العمري بعد ذلك ، فكذلك أنت يجب عليك أن تقبل أن تأخذ الملك في حال ولّيتك إياه أنا حسب ما أضعه من نظام ، و يجب أن ترضى بأن تُقتل في حال خالفتني و خرجت عن أمري بعد ذلك . حينها قبل الرضا . لماذا قبل ؟ لأن الحجّة

صارت اتباع علي عليه السلام ، و ليس اتباع المأمون العباسي . و إذ صارت الحجّة لعلي ، وجب القبول . ألم يكن الرضا يعلم بهذه الحجّة قبل أن يخبره بها المأمون ؟ بالتأكيد كان يعلم ، لكن ما كان ليقبل حتى يأتيه بها أو بمثيلها المأمون نفسه ، حتى يعلم المأمون و الناس أن قبوله لم يكن قبولا ضمنيا بشرعية الملك العباسي ، بل قبوله إنما تفرّع عن أصل السلوك العلوي . و هذا متناسق مع رفضه الأوّل لابني سهل . فلا تناقض . و لا يوجد تنازل و مداهنة من الإمام لأنه خاف على حياته ، تلاميذ تلاميذ تلاميذ الإمام لا يخافون على حياتهم في سبيل حفظ دينهم ، فضلا عن الإمام ذاته . لكن الرفض كان بسبب ، فلما زال هذا السبب ، و جاء السبب المقبول ، حصل القبول . لذلك لاحظ تعبير الرواية { فأجابه علي بن موسى إلى ما التمس } فصار التماسا ، و لم يكن أمرا . كان أمرا فلما رفض الرضا ، و اضطر المأمون إلى الاحتجاج بعلي ، صار التماسا . فالكلمة العليا كان لعلي و الكلمة السفلى للمأمون . فوقع القبول .

{ ثم جلس المأمون في يوم الخميس ، و خرج الفضل بن سهل فأعلم الناس برأي المأمون في علي بن موسى ، و أنّه ولّاه عهده ، و سمّاه الرضا . و أمرهم بلبس الخضرة ، و العودة لبيعته في الخميس الآخر على أن يأخذوا رزق سنة }

نقول : المقصود بالناس هنا الذي تم إعلامهم هم أعيان العلويين و العباسيين من الخاصّة ، و ليس الناس بمعنى الشعوب و القبائل من العامّة ، فهؤلاء سيتم إعلامهم بعد ذلك كما سيأتي في الرواية.
و سُمّي الرضا بالرضا لأنه اجتمعت عليه الدولة كلها تقريبا بالرضا ، أي الشقّ العلوي و الشق العباسي فيها و هما أكبر من فيها .
و لبس الخضرة بدلا من لبس السواد ، لأن الخضرة لون العلويين كما كان لون لباس جبريل عليه السلام حين تراءى لرسول الله صلى الله عليه و سلم ، و الألوان مهمّة للنفوس مباشرة و غير مباشرة أي حتى لو لم يعي الذهن معنى هذا اللون ، فالخضوة فيها التجديد و الخصب و الحياة و الحيوية ، و هو لون النفس الحيّة العالمة التي هي جنّة من جنان الرحمن سبحانه .
لاحظ أن الأمر يتم بمجرد الإعلام ، أي لم يأخذ رأيهم و قولهم و موافقتهم على هذا الأمر . بل هم في حكم القطيع لا غير . هو يأمر و هم ينفذون و السلام . فأخبرهم بولاية العهد ، أخبرهم باسمه ، أخبرهم بزمن العودة للبيعة - البيعة التي هي مبايعة الله ! - أيضا بدون أي نظر لموافقتهم من عدمها ، و ما مقابل ذلك كله ؟ { على أن يأخذوا رزق سنة } . راتب مالي مقدّم ! هكذا تتم البيعة ، هذه الكلمة القرءانية الشريفة التي أخذوا رسمها و ضيعوا و حرّفوا معناها . فصارت مجرد إقرار معلن بقبول شئ ليس له أن لا يقبله أصلا إن أراد الحفاظ على رأسه إلى حين . ملحوظة جانبية: الفكرة التي قام بها المأمون هنا و هي إعطاء الناس رزق سنة إن حضروا للمبايعة في اليوم المحدد ، يمكن أن تستفيد منها دولة مثل أمريكا التي تشتكي من قلّة عدد المصوّتين ، لا أقلّ الحزب الديمقراطي فيها يشتكي من قلّة عدد المصوّتين أما الجمهوري فإنه يبدو أنه يحبّ هذه القلّة لأن الغالبية ديمقراطية الهوى و ليبرالية الميل . فيمكن أن يجعلوا جائزة مالية و لو قليلة لكل من يحضر

للتصويت ، أو شئ من هذا القبيل . فكرة خطرت و لا ندري إن كان أهل السياسة الأمريكية سيقرأون كتابنا هذا ! (فكرة غير مكتوبة مال مُهدر - ثم نحن لا نكتب إلا لنكتب و تتنفّس أرواحنا . أما من سيقرأ فليس من شأننا .)

{فلما كان ذلك اليوم ، ركب الناس من القواد و القضاة و غيرهم من الناس في الخضرة . و جلس المأمون و وضع للرضا وسادتين عظيمتين حتى لحق بمجلسه و فرشه . و أجلس الرضا عليهما في الخضرة ، و عليه عمامة و سيف . ثم أمر ابنه العباس بن المأمون فبايع له أول الناس ، فرفع الرضا يده فتلقى بظهرها وجه نفسه و ببطنها وجوههم . فقال له المأمون : ابسط يدك للبيعة . فقال له :إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم هكذا كان يبايع . فبايعه الناس . و وضعت البدر } .

نقول : فالناس هم القواد و القضاة و كبار رجال الدولة ، من أهل السيف و أهل القلم و الأسرة المالكة العباسية كما سيأتي و العلويين و أشكالهم .

رفع المأمون للرضا في المجلس حتى لحق بمجلسه و فرضه إشارة مادية الهدف منها إظهار المساواة التامّة أو شبه التامة بين شرف المأمون و شرف الرضا حسب تصور المأمون .

لماذا قالوا " عليه عمامة " و الكل عليه عمائم ؟ يبدو أنها عمامة خاصّة ، و العمامة عبارة عن تاج العرب و هي إشارة مادية أخرى على معنى الملك . و كذلك السيف الذي هو عبارة عن السلطة الحكمية الفاصلة بالعنف و المالكة لسلطة العنف "الشرعي" من باب إجراء الأحكام الشرعية و القانونية .

الأهمّ في هذا المقطع هو كيفية مبايعة الرضا . مرة أخرى ، الرضا يبايع كما يريد هو و حجّته أمام الجميع هي اتباعه لرسول الله بالرغم من أمر المأمون له ببسط يده و اتباع كيفية معينة ، لكن الرضا يعلن أنه لا يقوم بما يقوم به لأن المأمون قاله بل لأن رسول الله و علي حجّته كما رأينا من قبل . {فرفع الرضا يده فتلقّى بظهرها وجه نفسه و ببطنها وجوههم } هذه عبارة عن اسم الله في الكفّ ، لأن شكل الكفّ بهذه الصورة كأنه رسم لإسم الله تعالى . فهو يُفهِم الذي يُبايعه بأن الإمام هو وجه الله ، "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله" . فبيني و بينك الله أيها المُبايع . و أنا كتاب الله الناطق . فهذه فائدة هذه الصورة . و فائدة أخرى مادية .. من الأفضل أن لا تضع يدك في يد إنسان لا تعلم و تطمئن إن كان يغسلها لو دخل الحمّام أم لا ! (هذه طرفة ، لكنها حقيقة) . فقال المأمون : ابسط يدك . فرفض الرضا أمام الجميع . و احتجّ بأن { رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم هكذا كان يبايع } . فبايعه الناس كما يريد هو لا كما يريد المأمون منه .

فبايعه الناس و أخذوا أرزاق سنة . لعله حتى يربط المأمون في أذهان الناس بين المبايعة و بين الراحة النفسية . فهذه سياسة نفسية جيدة . أن تفعل فعلا و تربطه بعمل جميل مقبول للنفوس ، فيرتبط في أذهان الناس الحدث المجهول عندك بالحدث المعلوم حسنه عندك ، فيتبع المجهول المعلوم في الحكم إلى حد كبير . و هذه عين السياسة التي تتبع عكسيا في الإعلام الغربي ، حين يتم ربط أي شئ إسلامي عادة و لو في تتابع الأخبار التي يذكرونها بشئ سلبي و عنيف و دموي و صراخ

و قبح ، و ذلك حتى يرتكز في الذهن هذا الربط الجالب للتداعي كلما ذُكر الطرف الأوّل حضر الطرف الثاني من العلاقة في النفس ، حتى يختفي هذا التداعي تدريجيا و يأخذ الطرف الثاني حكم الطرف الأول كليا و في عمق الذهن بحيث لا يشعر صاحبه أصلا سبب نفرته من ذكر الطرف الثاني و لو مجرد ذكر و يشعر بضيق في نفسه . و لا يعلم أن أصل الأمر كان هذا الربط المستمر الذي تعرّض له بوعي أو بغير وعي منه .

{ و قامت الخطباء و الشعراء ، فجعلوا يذكرون فضل علي بن موسى و ما كان من المأمون في أمره}
نقول : ما سبق كان أعمالا مادية متعلقة بالبيعة . الآن الأعمال المعنوية . لأن الأعمال المادية و شعائر المبايعة هذه فانية بعد لحظة من وقوعها و لا تبقى إلى آثار ضعيفة من صورتها في الأذهان . أما كلام الخطباء و الشعراء فإنه يجب تصورات ذهنية تبقى في النفوس طويلا فضلا عن الكلام ذاته الذي يصير بسماعه و حفظه باقيا في النفس و مؤثرا . فبدأوا بفعل الأجسام ، ثم ثنّوا بفاعلية الكلام. حتى يجمعوا بين الظاهر و الباطن .
الخطباء عبارة عن النثر و النثر المسجّع . الشعراء عبارة عن الشعر . أي جميع أنواع الكلام العربي الذي يناسب طبقات النفس المختلفة و ألوان اهتماماتها المتعددة . فيأخذ كل سامع مما يحبّ و يميل إليه أكثر .
و هكذا في حفظ العلوم و الأفكار ينبغي استعمال جميع وسائل الإيصال و الحفظ ، الجسمية و العقلية ، و بجميع ألوان و طبقات كل وسيلة منها قدر الإمكان و بحسب الحاجة . فيكون أدعى للقبول و الحفظ .

{ ثم دعا أبو عبّاد بالعباس بن المأمون ، فوثب فدنا من أبيه فقبّل يده و أمره بالجلوس } .
نقول : هذه الفقرة يبدو أن لا فائدة فيها إلا أنها تدلّ على ذكر الأحداث التي وقعت في ذلك اليوم حسب تسلسلها ، الأحداث المهمة تحديدا . و حركة ابن الملك من الأحداث المهمة على ما يبدو . و قد تكون فائدتها إظهار رفع المأمون لابنه إليه بعد أن جعله يكون أوّل المبابعين للرضا عليه السلام . و هذا ضعيف عندي ، فلعله لمجرد ذكر التسلسل .

{ثم نودي محمد بن جعفر بن محمد ، فقال له الفضل بن سهل : قم . فقام . فمشى حتى قرب من المأمون و لم يقبّل يده . ثم مضى فأخذ جائزته ، و ناداه المأمون : ارجع يا أبا جعفر إلى مجلسك. فرجع } .
نقول : محمد بن جعفر هو ابن جعفر الصادق عليه السلام . فيكون عمّ الرضا عليه السلام ، لأن الرضا هو ابن موسى بن جعفر الصادق . فهو أولا من العلويين . ثانيا هو أكبر - حسب التسلسل الأسري الظاهري - من الرضا ، لأنه عمّه و العمّ بمنزلة الأبّ عند العرب ، و لعله كان أكثر منه سنّا أيضا . و ذكره ما حدث معه تحديدا هنا لعله يُظهر امتعاضه من تولية الرضا لولاية العهد و تركه هو و

هو عمّ الرضا ، فشعر أنه تجاوزه لابن أخيه . لا ندري . و لعلّه لم يقبّل يد المأمون إظهارا لعزّة العلويين و شرفهم . و هذا الثاني هو الأرجح و الأقرب حسب النمط العام للحسينيين و كرامتهم و تعاضد الحسينين مع بعضهم أشدّ من تعاضد الحسني مع الحسيني أحيانا و إن كان الكلّ عموما في خير إن شاء الله . و الله أعلم .

{ ثم جعل أبو عبّاد يدعو بعلويّ و عباسيّ فيقبضان جوائزهما حتى نفدت الأموال } .
فنقول : هذا هو الشاهد على ما ذكرناه من أن هذا المحضر كان لحضور العلويين و العباسيين و الجمع بينهما تحديدا . فالعباسي يحضر و يرضا لأن المأمون عباسي ، و العلوي يحضر و يرضا لأن الرضا علوي . فيقع الاجتماع بعد النزاع الذي حدث بسبب صراع الإخوة الأمين و المأمون على الملك .

{ ثم قال المأمون للرضا : قم فاخطب الناس و تكلّم فيهم . فقال بعد حمد الله و الثناء عليه : إن لنا عليكم حقّاً برسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ، و لكن علينا حقّ به ، فإذا أدّيتم ذلك وجب علينا الحقّ لكم . و لم يُذكر عنه غير هذا في ذلك المجلس }
نقول : هذه الخلاصة الأنفع من هذه القصّة كلها . كل ما يحتاج الإنسان أن يعرفه على شكل "الحكومة الإسلامية" كامن في هذه العبارة الرضوية الجامعة الشريفة .
{ إن لنا } أي لعترة رسول لله ممثّلة في الإمام الرضا في ذلك الزمان {حقا} فأنتم لم تهبونا هذا الملك و هذه الولاية ، و نحن لسنا خدما عندكم و لا عبيدا وظّفتمونا . بل هو حق لنا . و من أين استحقوا هذا الحق ؟ { حقا برسول الله } . فهي وراثة من مقام الرسالة . فالملك في الإسلام صورة الرسالة و وسيلة حمايتها و إنفاذ أوامرها في بعض أحكامها و شؤونها . مرّة ثالثة يُذكّر الرضا الناس بأن هذا الحقّ لم يأتيني من المأمون و لا غيره ، و إنما هو حقّ لي برسول الله صلى الله عليه و سلم . لكن هل هذا الحق من طرف واحد ؟ الجواب كلا . { و لكن علينا حق به } فأنتم أيضا أناس مكرّمين محترمين لكم علينا حق برسول الله أيضا . فرسول الله بيننا و هو واسطة عقد علاقتنا . على عكس أسلوب إدارة حظيرة القطيع الذي عوّد الطغاة الناس عليه ، حيث لا حقوق و لا شيء ، و إنما هم عبيد و في حكم العبيد بأسوأ المعاني الفرعونية لهذه الكلمة ، و ليس لهم إلا الخضوع أو "الطاعة" (كلمة قرءانية شريفة أخرى أخذوا لفظها و حرّفوا معناها و مسخوه مسخا ، فبدل أن كانت مشتقة من الطوع و الطواعية ! صارت مساوية للقهر و الجبرية و الإكراه و الخضوع للفراعنة بلا قيد أو شرط . لا طاعة بلا اختيار . "ائتيا طوعا أو كرها" فطوعا ضدّ كرها ، لا مرادف لها كما صار في أذهان الناس على مرّ التاريخ السياسي الأسود عموما إلى يومنا هذا) . الرضا يقرر إنسانية لا بهائمية الناس في ظلّ الأمر الرسولي الإلهي . { فإذا أدّيتم إلينا ذلك ، وجب علينا الحق لكم } الله الله . واجبات على الملك ! أحسب أن المأمون قرر قتله في تلك اللحظة .

حق الإمام أن تؤدى إليه الإمامة بأن يقبله الناس و يتبعوه طوعا . واجب الإمام إصلاح الناس و الأرض . و السلام . { و لم يُذكر عنه غير هذا في ذلك المجلس } و هل ثمّة حاجة لغير هذا و قد قلب مفهوم الحكم في الإسلام رأسا على عقب في أذهان الناس .

{ و أمر المأمون فضُربت له الدراهم و طبع عليها اسمه }

نقول : هذا هو الإعلان العام للشعوب و القبائل بقضية ولاية العهد . لأن النقود هي أشيع شئ في الناس و بالنظر فيها يعرفون هذه القضية . و في الواقع ، بالنقود يملك الملوك الناس . أي بسلطة صناعة النقود ، لأن كل الجهد و الأشياء يتم تقويمها بالنقود ، فمالك صناعة النقود هو مالك - نظريا- لكل جهود و أشياء الناس . الجنود و العساكر هدفهم حماية صناعة النقود هذه بالدور الأول . و لذلك تدخّلهم قليل في شؤون الناس عموما و في حالات السلم تحديدا و هي الغالبة . أما آلا ترى الملوك و أسرهم و أشياعهم يعيشون أرغد عيش بالرغم من كونهم لا ينتجون شيئاَ و لا يعملون شيئاَ ذي بال و منفعة حقيقية للناس تخوّلهم هذا الرغد الأرغد . ما ذلك إلا لأن تحديد و صناعة النقود بأيديهم . فهم يملكون لأنهم يملكون ما به تُملك الأملاك .

{ و زوج إسحاق بن موسى بن جعفر بنت عمه إسحاق بن جعفر بن محمد ، و أمره أن يحج بالناس و خطب للرضا في كل بلد بولاية العهد } .

نقول : و بهذا أعلن الأمر في بقية بلدان الدولة حتى ينتشر الخبر في الجميع أثناء الحج و اجتما ع الناس من كل فجّ فيحمل كل قوم الخبر إلى قومهم بعد أن اجتمعوا في المركز الذي هو الحجاز الشريف .

فلاحظ التسلسل في نشر الخبر : بدأ من المأمون . ثم أخبر أقرب اثنين إليه ابني سهل . ثم بعد قبول الرضا ، أخبروا خواص الدولة العباسية من العلويين و العباسيين و رجال السيف و القلم الرؤوساء و من تبعهم من أهل هذا الشأن . ثم أخبروا عوام من حضرهم بضرب النقود باسم الرضا و نشرها فيهم . ثم أخبروا عموم الأمّة أثناء الحجّ . من القليل إلى الكثير ، من رأس الهرم إلى قاعه ، و من المركز إلى أطرافه . تسلسل حسن .

و انتهت القصّة بوقوع ما توقّعه و علمه الإمام عليه السلام بأنهم سيقتلونه ، و قد فعلوا ذلك بالسمّ . فعليه الصلاة و السلام و نفعنا الله بإمداده و ببركاته في الدارين ، و الحمد لله رب العالمين .

....

(مجلس خميس)

في بداية إدخال الله إيانا في الطريق ، أذكر بعدها بسنتين تقريبا سافرت إلى بريطانيا ، لمنطقة مالفرن هناك في مدرسة اسمها آبي كولدج . قابلت هناك رجلا أكبر منّي بعشرة أو خمس عشرة سنة تقريبا ، يوناني . و تحاورنا حول قضايا دينية . أثناء الحوار قال لي عبارة لصقت في قلبي من ذلك الحين إلى لحظة كتابة هذه الكلمات و ذلك بعد سبع سنوات تقريبا من سماعها أوّل مرّة منه .
قال لي ما ما حاصله : أعطني أيّ كتاب أنت تريده و أستطيع أن أخرج لك منه أي معنى أنا أريده . مُشيرا بذلك إلى أن النصوص الدينية يمكن أن تحتمل أي معنى يريده القارئ لها منها . الانطباع الذي حدثت لي من كلمته هذه كان انطباع قوّة و هيبة . و ذلك لأني في حينه لم أفهم عن النصوص إلا أنها ذات معنى أحادي ، و أن النص هو الحاكم على العقل مطلقا ، و النص مثل الصورة و العقل مثل المرآة ، و مجرد قراءة النص كافية لأن توصل المعنى ، أو لا أقلّ أن للنص معنى واحد لا غير و لا يحتمل سواه . لكن كلمته تقلب هذه المعادلة و تجعل القارئ هو الربّ و الكتاب هو العبد ، مما جعلني أشعر بشعور غريب و غير مطمئن و كأن الأرض الثابتة المُثبتّة قد تزلزلت تحت قدمي ، إذ لو كنت أنا القارئ سأحدد معنى كتاب الله و حديث رسول الله ، لو يوجد للكتاب و الحديث أي معنى خاص به أو معنى خاصّ به يمكن إيصاله لي ، فمن أين سأعرف مقاصد الله و رسوله و الشرع الشريف إذن .
على أية حال ، قال لي هذه الكلمة العابرة لكنها ترسّخت في نفسي ، و كثيرا ما يحدث لي أن أسمع كلمة عابرة أو أقرأ أو أرى شيئا فيبقى في نفسي بنحو غريب و قوي ، ثم بعدها بسنوات أكتشف سبب ذلك الثبوت و الذي كان من لدن ربي سبحانه .

بالأمس كان عندي بعض الأحباب و الأصحاب المقربين في مجلس ليلة الجمعة في منزلي . و حكيت لهم حوارا دار بيني و بين أخي الأصغر الذي كان يميل إلى ما يقوله بعض الشيعة الإمامية في أبي بكر و عمر رحمهما الله و عفا عنا و عنهما ، و كان يأخذ بالطريقة النقضية العيّابية في القراءة ، أي أن تأخذ أي نصّ مهما كان و تُظهر و لو بتعسّف و تكلّف و غفلة الجانب السلبي و الاحتمال السئ الظلامي للنصّ . بعد حوار دار بيننا في تفسير بعض هذه النصوص و إظهار الاحتمال الأحسن فيها و الأقرب للوقائع و الدلائل المختلفة ، لم يستجب لما قلته و يبدو أنه لم يقتنع به ، فخطر لي طريقة أخرى قد تكون أنسب . فقمت بالتالي : أخذت كتاب الصحيفة السجادية للإمام علي بن الحسين عليه السلام من مكتبتي ، و قلت له اختر رقما من ١ إلى ٢٤٠ . فاختار ٢٠٠ . ففتحت الصحيفة رقم ٢٠٠ من الكتاب ، و قرأت أوّل سطر و إذا به السطر التالي من دعاء الإمام زين العابدين
{ و ما حقّ من اعتصم بحبلك أن يُخذل ، و لا يليق بمن استجار بعزّك أن يُسلم أو يُهمل }
فقلت له ما حاصله : بما أننا نريد أن نقرأ القراءة العيّابية ، حسنا . هذا الكلام من الإمام باطل . لأن الحسين عليه السلام كان معتصما بحبل الله و مع ذلك خُذل في كربلاء هو و أهله حتى قُتّلوا جميعا . و الحسين عليه السلام كان مستجيرا بعزّ الله بل كان هو بذاته مظهر من مظاهر عزّة الله إذ العزّة لله

و لرسوله و للمؤمنين بنصّ القرءآن ، و مع ذلك أُسلم إلى يد أعدائه ، و أُهمل في كربلاء ، و لم يحدث مثلا ما حدث من العناية الإلهية مع النبي صلى الله عليه و سلم في حنين حيث نزلت السكينة و الجنود و جاء التأييد و وقع النصر . فبناء على ذلك ، إما أن يكون الحسين غير معتصم بحبل الله و لا من المستجيرين بعزّ الله ، و إما أن يكون كلام ابنه علي السجاد غير صحيح و دقيق .
فلما قلت ذلك اصفرّ وجه أخي العزيز و لم يدر بما يجيب به و قال ما لا طائل وراءه و أنني ألفّ و أدور بالكلام . فقلت : أين اللف و الدوران ، كلام السجاد صريح ، من اعتصم بحبل الله لم يُخذل ، فالحسين إما اعتصم و إما لم يعتصم ، إن اعتصم فلماذا خُذل في كربلاء ، إن لم يعتصم فالمصيبة أكبر . الكلام واضح . فلما وضح المعنى الذي أردت إيصاله قلت له : أرأيت إن أردنا إخراج معنى سلبي من أي كلام كيف نستطيع أن نقوم به ، و هذا الذي قمت به الآن أسهل و أقرب بكثير من التكلّفات و الافتراضات البعيدة التي يقوم بها بعض الإمامية في الأمور المتعلقة بأبي بكر و عمر. فإما أن نقرأ بإنصاف و سعة عقل كل ما هو مكتوب و منقول ، و نأخذه في سياقه و سباقه و قرائنه و شؤونه و إما أن نترك كل ذلك و نعبث بالنصوص جميعا ، و "ويل للمطففين " الذي إذا فسّروا نصوصهم للناس أخرجوا كل حقائقها ، و إذا فسّروا نصوص غيرهم بخسوها حقّها و قصّروا في الاستغراق في معانيها . و هذا بالمناسبة ما يفعله اليسوعيون و الملاحدة عادة في النصوص الإسلامية إجمالا .

من الأمثلة التي تحدّثنا فيها قضية الغار و قضية شكّ عمر .
أما قضية الغار . فالعجيب أن الإمامية انقسموا في تفسير الصاحب في الآية و معنى الآية إلى قسمين متناقضين . قسم يرى أن الآية تدلّ على فضيلة صاحبها المُشار إليه فيها ، و تدّعي أن عليا عليه السلام هو المقصود بقول رسول الله " إن الله معنا " أي مع رسول الله و علي (و كأن صاحب الرسول كان حزينا على علي حتى يقول له "إن الله معنا" ليطمئنه .. و أي شرف هذا لصاحب الرسول في أن يحزن على علي !) . و القسم الآخر يرى أن الآية تدلّ على منقصة عظيمة بل الكفر و النفاق ، و تدعي أن آبا بكر هو المقصود بقول القرءآن "لصاحبه" و بقية ما فيها . عجبا . مفهوم الآية إما أن يكون فضيلة أو رذيلة ، و لا وسط من نفس الحيثية . لكن الواقع أن الحقيقة ضاعت بانشطارها في القراءة العقائدية الحزبية . و الحق أن القسم الأوّل أصاب في أنها فضيلة ، و القسم الثاني أصاب في أنها نزلت في أبي بكر . و السلام . و هذا مثال رائع على تضييع معاني القرءآن بسبب النظر العقائدي الحزبي المتعصّب فيه . بل المثال الأروع في تضييع مقاصد القرءان الأولى بسبب هذه القراءات السفيهة ، فالآية أصلا نزلت كبيان لمثال نصر الله لرسوله و إن لم ينصره الناس كما نصّ أوّلها " إلا تنصروه فقد نصره الله إذ " ، بدلا من أن يكون نظرنا إلى المعنى الذي أراده الله من التكلّم بها ، صار الذين لا يعلمون يتناطحون حول أمور ثانوية فيها و أضاعوا المقصد الأصلي وسط غبار هذه المعارك الحزبية .

أما قضية شكّ عمر . فهي قول عمر عن نفسه في أيام ملكه أنه ما شكّ مذ أسلم كما شكّ في يوم صلح الحديبية و أنه لا يزال يتصدّق و يصوم كفّارة لما قام به في ذلك اليوم . و تأتي القراءة المتعصّبة المختزلة لتقول بأن عمر شكّ و الشكّ كفر و الاعتراض على قرارات الرسول و مناقشته فيها كفر و نفاق إلى آخره . بينما القراءة المتأنية و الواعية لنفس القصّة تكشف غير ذلك تماما . و أوّل ما كان يجب أن يسترعي الانتباه في اعتراف عمر عن نفسه بأنه شكّ و اقراره بأنه أخطأ خطأ عظيما لا يزال يكفّر عنه بعد سنوات من مروره ، أن عمر قال ذلك و هو في السلطة ، و هو رأس السلطة ، و سلطته "دينية" فهو "أمير المؤمنين" ، فأي عظمة و رجولة و صدق هذا حتى يعترف رأس السلطة الدينية و الدنيوية بأنه شكّ و أخطأ خطأ عظيما و أنه لا يزال يكفّر عنه ، بدون أن يذكر له أحد ذلك أو تذكره أحزاب المعارضة في جرائدها مثلا ثم يأتي هو و يبرر ذلك ، بل تطوّع هو من نفسه في يوم من أيام ملكه و سلطنته ، و اعترف على نفسه بهذا الاعتراف الخطير و ذكّر الناس بخطئه و خطيئته . ألم يكن في هذا كفاية لإيقاف القراءة المتعصّبة . ثانيا إن كان القضية على مجرد وجود شك في النبي صلى الله عليه و سلم ، فلنقل أنه شكّ في النبي و نُسلم ذلك ، و نسأل : أهذا غريب فعلا ؟ دعني أخبرك لماذا ليس هو بتلك الغرابة لا أقلّ عند الذين يحترمون عقولهم : الاعتقاد بأي شئ إما أن يكون بطريق الكشف الذوقي أو بطريق البحث النظري . أما المكاشفة فهي طريقة الخاصّة و هي نادرة . أما طريقة الدراسة و النظر الفكري و ترتيب المقدمات الحدسية أو النظامية الفلسفية فهو الطريق العام لعموم الناس و لا يخلو منه إنسان حتى لو كان من أهل المكاشفة . و حيث أن أكثر الناس من أهل النظر الفكري الحدسي أو المنظّم في اعتقادهم بالأمور ، و حيث أن النبوة من مقولات الغيب و الماوراء في أصلها ، فإنه من المتوقع أن يوجد أحيانا شئ من الشكّ في العقائد الدينية المبنية على النظر الفكري ، و ذلك باختلال المقدّمات أو ظهور مقدّمة جديدة لم يكن ملتفتا إليها من قبل ، فيحصل له شئ من التردد و الشكّ في النتيجة . الآن ، لنقل أن عمرا كان من أهل النظر و البحث و التأمل . و ذلك لم يسلم فورا ، بل احتاج إلى وقت . و كمثل الكثير من عظماء الناس ، فإن العناد هي صفتهم الأساسية ، " لو وضعوا الشمس في يميني و القمر في شمالي على أن أترك هذا الأمر ما تركته .. أو أهلك دونه " . لكن العظيم أيضا لا يدخل في الأمور بسهولة ، لكن لو دخل فيها لا يخرج منها بسهولة . و لذلك يتردد و يتردد ، لكن لو عزم و قطع يصعب جدا تحويله عن وجهته أو يستحيل . و عمر كان شخصية عنيدة كما هو معلوم ، و إصراره على الأمور و حدّته و غلظته شهيرة . لذلك حين خرجوا من المدينة بنية دخول مكة و الاعتمار ، انعقد عقله على ذلك ، و كان يرغب من أول يوم إظهار الدين و مواجهة المشركين كما تبيّن من بعد إسلامه مباشرة . و استمرّ الأمر عنده حتى بعد أن نال السلطة و كان يعامل القرشيين بحدّة حتى كانوا يكرهونه و يُقدّم عليهم المسلمين و لو كانوا من الفقراء الضعاف من السابقين . في تلك الحالة النادرة يوم الحديبية لم يستطع أن يتحكّم في أفكاره و أصرّ على موقفه ، و الرسول تحمّله و وجهه ، احتاج إلى بعض من الوقت لكن في النهاية - أيضا ككل عظماء النفوس - يعرفون أنفسهم و يراقبونها و يدركون مواضع غلطهم و لا ينسونها و يستغفرون

منها و يعدّلونها . و بقي هو في هذا حتى بعد سنوات من الحادثة ، و حتى بعد أن صارت بيده دولة تجعل كسرى يركع و المقوقس يخشع . أي عظمة هذه و أي نفس صادقة هذه . ثالثا لو كان على نسبة الشكّ له ، فها هو القرءان نفسه يقول للنبي صلى الله عليه و سلم " فما يكذبّك بعد بالدين " و يقول له " إن كنت في شكّ " ، أما تأويلها بأنها إياك أعني و اسمعي يا جارة ، فإن كان تأويلا ورد عن بعض أئمة أهل البيت العلوي عليهم السلام و كذلك ذكرة الإمام ابن عربي قدس الله سرّه في الفتوحات المكية ، إلا أنه تأويل من خارج القرءآن و لا يوجد في نفس نصّه و بقية قرائنه ما يبرره إلى حد ما أو لنقل أنه في أضعف الإيمان هو احتمال في تأويل النص و ليس هو التأويل الوحيد ، و التأويل الظاهر و الحجّة الأقوى هي كما نصّ القرءآن و ذلك أن الرسول لم يكن ساذجا و لا كان يصدق الأمور بسهولة ، كما قلنا عن العظماء ، لكن بعد أن تبيّن له الأمر تبيّنا تاما صار على ما هو معروف منه من إقدام و إقبال لا نهائية له . و القرءآن جاءه بالدليل بعد الدليل ، و البيان بعد البيان ، و المكاشفة بعد المكاشفة ، حتى صار نورا عظيما كاشفا لكل شئ بإذن الله و إمداده . فإن كان نسبة الشك هي الإشكالية و التي تجعل الإنسان عند هؤلاء كافرا و منافقا ، و نحسب أنهم لم يشمّوا اليقين الحقيقي ، فالقرءآن قد قال " إن كنت في شك " و " فما يكذبك " و "أولم تؤمن " و "ما أعجلك عن قومك يا موسى " و نسب إلى أسباط بني إسرئيل إخوة يوسف و الذين هم أنبياء بعد ذلك من الجرائم و الفواحش ما تعلمون ، و غير ذلك مما يطفح به القرءان ، فإن كنتم تحسنون تأويل هذه الأمور القرءآنية ، فأحسنوا تأويل غيرها مما هو مثلها أو أقلّ منها بكثير كما بيّنا .

الحاصل من هذين المثالين و غيرهما كثير أن الذي يريد أن يقرأ شيئا ليخرج به عيبا سيستطيع أن يفعل ذلك بالقدر الذي يرضي نفسه الدنيئة و ذهنه الضيق . لكن هذا لا يعني أنه أصاب فهم النص و الواقعة بحسب جميع النصوص و القرائن التي تحفّ بالنص محلّ الكلام . و هنا مفتاح ردّي على نظرية صاحبي اليوناني ، أو بالأحرى مفتاح فهمي للمعنى الأسلم لنظريته الجميلة . تستطيع أن ترى ما تشاء في أي نصّ ، لكن بشرط أن لا تنظر إلا إلى بعض الأشياء فيه و حوله . و لذلك لنرجع إلى مثال دعاء زين العابدين عليه السلام . { و ما حقّ من اعتصم بحبلك أن يُخذل } ما الذي لم ننظر إليه بإرادتنا حين قرأنا هذا الكلام حتى نجادل به كما نشتهي ؟ الجواب سهل و قبل أن نذكره نُذكّر بأن ابن تيمية - على ما أذكر - ردّ ذيل حديث " من كنت مولاه فعلي مولاه " و الذي هو "اللهم وال من والاه و عاد من عاداه ، و انصر من نصره و اخذل من خذله " ، بحجّة أن عليا عليه السلام كان مخذولا حيثما توجّه ، فإن ابن تيمية أيضا نظر في كلمة الخذلان في الدعاء النبوي بأن المقصود بها الخذلان في الدنيا ، و علي عليه السلام على مستوى الأمور الدنيوية كان فعلا غير موفّق في الوصول لمراده ، فالخلافة أوّل الأمر لم تصل إليه ، ثم أيام الشورى العمرية لم تصل إليه مع محاولته ، ثم لما وصلت إليه أقاموا عليه ثلاثة حروب حتى لم يجعلوه يتفرّغ لشئ من الكمالات التي كان يريد تحقيقها في الأمة ، ثم أخيرا قُتل عليه السلام كما هو معلوم ، فبالنسبة لإحدى الاعتبارات الدنيوية في تقييم المسيرة ، المسيرة العلوية فيها عدم فلاح كثير حتى صار عليه السلام يشتكي في

آخر عمره من أتباعه حتى رأى في المنام كما يُروى النبي صلى الله عليه و سلم يقول له "ادع عليهم" فدعا بالدعاء المعروف و الذي لا نرى إلا أنه كان الصاعقة التي أحرقت التاريخ السياسي للمسلمين من ذلك الحين إلى يومنا هذا و تحققت دعوته بأن أبدلنا الله من بعده في معاوية إلى هذا اليوم بمن هو أسوأ من الأسوأ ، و أخبث من الأخبث ، هكذا نزولا إلى أن يأذن الله برفع هذه المحن المتتالية و المصائب المتوالية . كذلك قلنا في تفسير ما حدث للحسين عليه السلام بأنه خُذل من الذين عاهدوه و أسلم إلى يد أعدائه . لكن كل هذا يمكن الجواب عنه بجواب واحد و هو التحقيق و هو مقصد الرسول في دعاءه و هو مقصد القرءآن من قبل ذلك . و الجواب هو التالي : المقصود الخذلان في الآخرة . فقط لا غير . كما قال القرءآن مثلا عن الذين ءامنوا و عملوا الصالحات أنه "سيجعل لهم الرحمن ودا" المقصود في الآخرة ، لأنه في الدنيا بعد الأنبياء لم يعرفوا تابع واحد و قتل الكثير منهم . بل قول القرءان أن الكافر "لن تجد له نصيرا" واضح أنه في الآخرة ، أي لن تجد له في الآخرة نصيرا ، كما تشهد آيات أخرى لهذا التفسير ، إذ ما أكثر أنصار و جنود فرعون في الدنيا . و على هذا القياس . فالإمام السجاد حين يقول { و ما حق من اعتصم بحبلك أن يُخذل } مقصوده في الآخرة ، يوم البقاء . و لا التفات في هذا المقام للدنيا ، يوم الفناء . العيب يظهر في العبارة بسبب عدم فهمنا لمصطلح الخذلان و الإسلام و الإهمال عند صاحب العبارة . فسّرناها بنحو نريده نحن ، و هو أحد احتمالاتها اللغوية و لا شك ، لكن خرجت الإشكالات بسبب هذا التفسير لا بسبب العبارة كما قصدها صاحبها و كما تحتمله تأويلات لغوية و عقلية و نصّية أخرى لها .

بعد أن شرحت ما سبق للأحباب في مجلسنا ، كان من حسن التوفيق الإلهي أن كان وردي في قراءة الفتوحات المكية قد بلغ في ذلك اليوم للجزء التسعين منه ، و ذلك في أجوبة الحكيم الترمذي قدس الله سره ، تحديدا السؤال الرابع و الخمسون و مائة . و جواب الشيخ و الذي أقرأه لأوّل مرّة كان عظيما كالعادة و عميقا و دقيقا و شريفا . و أكثر ما أعجبني فيه أنه قد سبق أن فُتح لي بهذا المعنى و لله الحمد و شرحناه نظريا و تطبيقيا في الكثير من كتبنا السابقة . و هذا مجرد مثال من أمثلة كثيرة يُفتح لي فيها بمعنى فإذا بي أوفّق بعدها بأيام أو شهور و غالبا سنوات للنظر في كتاب أو حديث شريف أو كلام لعارف كبير يذكر نفس المعنى و تكاد أحيانا العبارات تتعانق . و حاصل ما ذكره الشيخ مما يهمّنا في هذا المقام هو هذه العبارة :
{ فمن جمعية هذه الأمة أن جعل الله لأوليائها حظا في نعوت أهل البعد عن الله بطريق القربة ، فيقع الاشتراك في اللفظ و المعنى و يتغير المصرف } .
أي جميع الأسماء القبيحة في بادئ الرأى ، الواردة في القرءآن أو غيره ، هي أسماء لمقامات و معاني و حقائق يتخلّق بها الأولياء و العرفاء و الكمّل من هذه الأمّة من حيث أنها جامعة للمقامات كلها ، لكن - هنا المفتاح - بتفسير آخر لمعنى الاسم القبيح . فالحرص مثلا مذموم لكن الحرص على طلب العلم ممدوح . فلو قلنا فلان حريص ، كان ذمّا . لكن لو فسّرناه بأنه حريص على طلب العلم ، لكان مدحا عظيما . و على هذا القياس . و يذكر الشيخ الأسماء التالية و يفسّرها تفسيرا جميلا و

يظهر أن معناها حاصل في الأولياء و الأشقياء لكنه وجه تصريف المعنى و توجيه المقصد يختلف. فالولي حاسد و ساحر و كافر و أصم و أبكم و أعمى و لا يعقل و ظالم و ساه و مرائي و مانع للماعون و همماز لّماز و فاسق و ناقض لعهد الله و قاطع للرحم و مفسد و ضال و مضلّ و كاذب و مكذب و فاجر و أخيرا مشرك بالله ! فإن كان من الممكن تأويل هذه الأسماء المذمومة لتعطي معاني حميدة ، فما بقي مذموم في عين العارف ، و لذلك ثمرة هذه النظرية هي أن العارف حين يقرأ القرءآن يستطيع أن يطبّق ما أرشد إليه شيخ الإشراق السهرودي سلام الله عليه حين قال "اقرأ القرءان كما لو أنزله ما أنزل إلا في شأنك خاصّة" . القرءآن كله لا بعضه . أن نقرأ آيات الإيمان و كأنها ما أنزلت إلا في شأننا فهو مفهوم ، لكن أن نقرأ آيات الكفر و اللعنة و النفاق على أنها ما أنزلت إلا في شأننا خاصّة فهو مُشكل ، إلا لو كان في الإنسان شعب الكفر و النفاق المذكورة في القرءآن و هو بعيد لأنه لو كانت فيه لما كان سيقرأ لا قرءآن فضلا عن سهروردي فضلا عن أن يأخذ بنظرية السهرودي في قراءة القرءان . بالتالي تطبيق نظرية السهروردي لا يُعقل إلا بفهم نظرية ابن عربي المذكورة . حينها يكون كل ما في القرءان فيك . فآيات النعيم و الجمال فيك بوجه ، و آيات الجحيم و الجلال فيك بوجه . هذا إن كنت من أهل القرءآن طبعا ، نسأل الله أن يمنّ علينا بذلك كرما منه و فضلا .

و هذا هو المفتاح الآخر الذي فهمت به نظرية صاحبي اليوناني . أي أن الكلمة لأنها كلمة فإنها تكون مشتملة على مراتب مختلفة و مصارف متعددة . الكلمة واسعة الوجود . حين نظّن أن النص ليس له إلا طريقة واحدة لفهمه فإننا نأخذ الكلمة على أساس أنها حجرة صغيرة ميّتة ، فنستغرب من ما يذكره الفلاسفة و أهل المعرفة بهذا الشأن ، و نظن أنهم "يتلاعبون بالنصوص" و "يعبثون بالمعاني" و "فيهم سفسطة تنفي وجود الحقيقة" إلى آخر هذه الانتقادات التي تعبّر عن مستوى فهم قائلها أكثر مما تعبّر عن فهم من ينتقدهم . الحقيقة هي أن الكلمة واسعة الوجود . و أصل ذلك يرجع إلى كون الكلمة ليست فقط واسعة الوجود بل هي أوسع من الوجود ذاته ، لأنها تشتمل على العدم و المستحيلات و قادرة على التعبير عن العدم و المستحيل و الممتنع الوجود و ما لا حاصل له كما بيّنا في مناسبات سابقة . و يكفي هنا أن نفسّر ذلك بأنه يستطيع القائل أن يقول كلمات لا حقيقة لها و إن كان معنى الكلمات مفهوم و تركيبها صحيح . فالكلمة أوسع من الحقيقة . هذا أصل . و أصل ثان متعلّق بالألسنة و اللغات و تشابك المفردات و الأدوات ، و تعدد معانيها و احتمالاتها و اختلاف وجوه التفسير و التأويل بحسب المقاصد و السياقات ، و السياق قد يكون نصّي و قد يكون شخصي و قد يكون اجتماعي و قد غير ذلك و قد يتداخل كل ذلك بترتيبات مختلفة . الكلام ظاهرة معقّدة جدا ، و مع ذلك هي بسيطة جدا . هي بسيطة من حيث أنك تفهم كلامي هذا و تعي ما أقوله ، و يمكن أن تترجمه إلى لغات أخرى . لكن هو معقّد إن أردت أن تتعمّق فيه و تدقق في احتمالاته . فالكلام بسيط لصاحب العقل البسيط و النظر البسيط ، و معقّد لصاحب العقل العميق و النظر الواسع و الدقيق . و من هذا الوجه ، الكلام يكشف عنك أكثر مما يكشف عن نفسه ، أو يكشف عن نفسه بواسطة كشفك

أنت عنه . نعم ، كل إناء بما فيه ينضح ، فلا يمكن أن تُخرج من الإناء ما ليس فيه ، كذلك لا يمكن أن تخرج من النصّ ما ليس فيه ، لكن و هنا الدقة ، قد تستخرج من النصّ ما ليس فيه لكنه فيك و يكون النصّ مثير لما فيك ، و أنت تقرأ النصوص بذهنك لا بالنصوص ذاتها ، فقد ترى في النصّ ما لا وجود له فيه من حيث ألفاظه و مقاصده ، إلا أنه مع اختلاط الذهن بعمل الذهن الذي هو القراءة قد لا ترى الفرق بينهما ، و إدراك هذه الفروق الغيبية عزيز و صاحبه فيلسوف حتما بالمعنى الصوفي و المعنى العقلي إذ يحتاج إلى مراقبة شديدة للنفس و إدراك دقائق الخواطر التي تمرّ فيها ، و ما أفلح في طريق الحكمة من لا يعي ما يمرّ بنفسه ، و كلما أدرك الدقائق كلما علت درجته في عالم الحقآئق أو بالأحرى كلما علت درجته في عالم الحقائق كلما أدرك الدقائق . و في هذا السياق أذكر هذه القصة التي حكيتها أيضا لإخواني في المجلس المذكور :

قبل بضعة سنوات تعرّفت على شابّ اسمه س بن ص الفلاني (سأنقل قصّة محرجة و هو حيّ و لا أريد أن أحرجه لو انتشرت هذه الكتابات و هو حيّ) . و ص من مشايخ الملّة الذين لهم مؤلفات في علم الحديث الشريف . فلما أخبرني باسمه و لقبه تذكّرت اللقلب فقلت له : إني أقرأ كتابا لشخص اسمه ص الفلاني فهل هو من أقاربك ؟ فقال : هذا والدي . ففرحت به . بعد شئ من الحوار أخبرني أن لوالده كتاب عن قيمة الزمن عند علماء المسلمين و هو من الكتب القيّمة . في اللحظة التي أخبرني فيها عن كتاب قيمة الزمن هذا كنت أنظر في وجهه ، فوجدته تغيّر تغيّرا دقيقا غريبا لم أفهمه في حينه و ليس هو بذاك التغيّر الملحوظ على المستوى الجسماني لكنه وقع في قلبي . مرّت الأيام و الأسابيع و الشهور . و أستغرب من نفسي كل بضعة أشهر تحضر صورة وجهه و ذاك الموقف الذي أخبرني فيه عن كتاب والده في الزمن في قلبي و لا أعرف سبب هذا الوارد . فلا ألتفت إليه كثيرا مع استغرابي من وروده . و تمرّ شهور أخرى و يحدث نفس الأمر . بعد ثلاث سنوات تقريبا من ذاك الحوار ، وقع في يدي الكتاب العظيم الجليل النافع القطب "قيمة الزمن عند العلماء" للشيخ و الأستاذ الكريم المدقق النافع لعيال الله عبد الفتاح أبو غدة رضي الله عنه و أسكنه فسيح جناته و رفع في الفردوس درجاته ، و قد جاءني هدية من صاحبة لي زارت قونية على ساكنيها من أولياء الرحمن الرحمة و السلام و الرضوان . ففتحته و قرأته بنهم لشدة فرحي به إذ كنت قد قرأت الكتاب الأجلّ "صفحات من صبر العلماء" للشيخ عبد الفتاح رحمه الله ، و من شدّة فرحي بمضمون كتاب صفحات من صبر العلماء قرأته على جهاز الجوّال ، و أنا لا أقرأ حتى على الأجهزة ذات الشاشة الكبيرة فضلا عن الجوال ، بل و قرأته مع الحواشي كلها ، و عادة لا أحبّ الحواشي الطويلة ، بل و قرأته في بضعة أيام مع طوله النسبي . فلما وقع بيدي كتاب قيمة الزمن و وجدته على نمط الصفحات شعرت بأني تزوّجت بحورية ثم جاءتني حورية أخرى مثل الأولى الجمال ، و قرّت عيني أيما قرّة بهما . و فتحت الكتاب و أثناء قراءتي لتقدمة الشيخ لإحدى الطبعات (سأُبهم حتى لا يُعرف الشخص المقصود - سأحاول) ذكر الشيخ أوئك الذين قاموا باقتباس كتابه هذا بمضمونه و مصادره و في معظم نصوصه بدون أن يشيروا إلى الشيخ و كتابه و هو يعتب عليهم عتابا لطيفا كلطفه المعتاد رحمه

الله و إن كان لطفه حادّا عند أهل الحسّ ! و حين قرأت اسم أبيه ، تذكّرت وجهه و أدركت لماذا تغيّر . يبدو أنه كان يعرف عملة السوء التي علمها والده ، و خشي أن يُفتضح أمامي إن اكتشفت ذلك ، فسبحان الله الذي شاء أن يكشف لي عن ذلك و لو بعد حين . الآن قد تقول : و أي فائدة كبيرة في هذه القصّة الطويلة حتى يهتمّ الله تعالى بإعلامك بهذه القضية ؟ و جوابي : هذا أمر يخصّني و الفوائد كثيرة . و أشير بواحد أو اثنين منها . منها أنه يُربّيني على الفراسة و الاستماع للخواطر التي تمرّ بقلبي و يُعلمني أنه يوجهني في شؤوني و فهمي ، فإن كان في الصغائر- كمثل هذه القصة على اعتبار - يقوم بذلك فما ظنّك بالكبائر . و منها أنه يُعلّمني كيف يفضح إن شاء الذين يقومون بمثل هذه المعاصي الخطيرة في عالم العلماء - و إن كان لله الحمد لم يمرّ حتى بخاطري يوما أن أقوم بمثل ذلك و نسأل الله العصمة دوما و الحمد لله الذي أغنانا عن هذا العمل السفيه و عافانا مما ابتلى به غيرنا . و غير ذلك من فوائد . لو أراد الله أن يُظهر الأمر سيظهر ، و لو بمثل هذه الطريقة العجيبة التي أظهر لي فيها هذا الأمر .

أثناء المجلس المذكور مال بنا الحديث إلى الغرب . و قد ذكرت وقتها أن الغرب بالرغم من أخذهم و استفادتهم من علماءنا و لاشك ، فإن النمط العام عندهم على مرّ قرون - إلى وقت قريب جدا - كانوا لا يذكرون المسلمين و الاستفادة منهم في قليل أو كثير تقريبا . حتى كأنهم ما استفادوا شيئاً منهم . لكن استمعت قبل بضعة أسابيع إلى الدكتور عدنان إبراهيم و هو ينقل عن بعض الدراسات الألمانية أنهم اكتشفوا أن الغربيين كانوا كثيرا ما يأخذون الأفكار من كتب و مخطوطات المسلمين و ينسبونها لأنفسهم . و حينها تذكّرت ما قاله أينشتاين " سرّ الإبداع ، أن تعرف كيف تُخفي مصادرك " ! كنّا نظنّه يمزح أو يتظرّف ، و إذا به ينطق بالحقيقة الخالصة ! لعله مشى على مشورة : إن أردت أن تخفي شيئًا عن الجميع فضعه أمام الجميع . حين ذكرت هذه المعاني قال لي أخصّ أحبابي ما معناه : لعل هذا من معاني ما أراد الله أن يعلّمك إياه في قصّة كتاب قيمة الزمن . فهؤلاء الغربيين أيضا ظلّوا لفترات طويلة يحاولون إخفاء مصادرهم الفعلية و الكبرى ، و مع ذلك فضحهم الله بعد و حين . فأعجبني هذا الربط و التوافق . مع أني لا أدري مدى صحة ما ذكره الدكتور عدنان ، إلا أني أحسب أنه لا ينقل بغير تحرّي فوثقت بنقله ، و أرجو أن أكون فهمت ما قصده .
هذا ما سمح به الخاطر في هذه اللحظة ، و الآن نُغلق الحديث لأني أريد أن آكل بعضا من الفاكهة المادية بعد أن كتبنا عن هذه الفواكه - التي نرجو أن تكون ناضجة - المعنوية . و الحمد لله رب البرية .

....

(حوار عن العقل و الشرع)

حين قلنا : محاولة نقض العقل في سبيل إثبات الشرع و أولويته ، هو نقض للشرع من حيث أن أساسه هو نظر العقل و كشفه .

علّق أحدهم: أرى أنه يجب أولًا الاتفاق على معنى العقل و الاتفاق على معنى الشرع .
فقلت : العقل معرفة الوجود مباشرة . و الشرع معرفة الوجود بواسطة . و المباشرة دوما فوق الواسطة ، لأنه لولا المباشرة لما ثبتت الواسطة . لذلك الشرع يقول " لعلكم تعقلون " و "لعلكم تتفكرون" ، لكن العقل لا يقول " لعلكم تتأكدون من عطائي باستنزال جبرائيل ليصادق عليه و يؤيدني فيه". و الشرع يقول " سنريهم ءاياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " فأولا جعل رؤية الآفاق و الأنفس هي مرجع الآيات النازلة بواسطة الرسول ، مما يعني أن رؤية الآفاق و الأنفس مستقلة عن الآيات النازلة بالواسطة . و ثانيا أحال على المكاشفة الروحية و الوعي العقلي المجرّد المتعالي و جعله المرجع الأعلى حين قال "أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" أي من يعرف ربك و يعرف شهادته يستطيع أن يعرف أن هذا القرءآن النازل حق بدون حتى النظر في الآفاق و الأنفس ، إذن أيضا هذه معرفة مستقلة عن الشرع و هي حاكمة عليه و هي ترجع إليه .

سأل آخر : ولكن استاذ سلطان الا ترى ان فى مصطلح اهل الفترة مصطلح اعتبارى فقط وأنه بالاساس غير موجود من وجه ان الرسل والانبياء هى بالاساس هيئات داخل العقل للتدرج والوصول الى العقل الكامل ؟؟ نقطة اخرى قضية (الذكر) الذكر هو صيغة الهيه (معلومات) خارج الزمكان لذا يكون النسيان من جذر نس هو الارتقاء والزيادة والمذكر هو المفعل لهذه الصيغة داخل العقول ؟؟
فأجبت :
١- أما عن اعتبارية مصطلح أهل الفترة : بيانكم جميل . و أضيف بأن الله تعالى يقول "على حين فترة من الرسل" و لم يقل : حين فترة من العقل . و لا : حين فترة من الكتب . الفترة مخصصة بأنها "من الرسل" . و حجج الله في الأرض من الناس ليست مقتصرة على صنف الرسل الذين ينزلهم عليهم ملك من الملائكة ببعثة خاصّة . بل يوجد نبوّة عامّة متعلّقة بالعلوم و التزكية و هذه مستمرّة ، و هي الحكمة التي يُبعث بها الرسول أيضا كما قال عيسى "لقد جئتكم بالحكمة" ، و قال تعالى أن هذه الحكمة لا تنقطع " يؤت الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا و ما يذكر إلا أولو الألباب " فأولي الألباب ينالون الحكمة ، و شرح من هم هؤلاء في آل عمران " أولي الألباب : الذين يذكرون الله.. و يتفكرون في خلق السموات والأرض" . فالذكر و الفكر ينتج اللب ، و اللب يستقبل الحكمة الإلهية الحيّة في كل زمان . "لا تخلو الأرض من حجّة الله" . فإذن أهل الفترة مصطلح حقيقي من وجه محدد و هو غياب الإنسان المؤيد بالوحي الخاص الخبري الملكي . فهو من هذا الوجه حقيقي غير اعتباري . أما من بقية الأوجه فهو كما تفضلتم .

٢- أما عن قضية الذكر : أيضا بيان جميل . فعلا حقيقة الذكر أنه وراء السموات و الأرض و الخلق كله ، و لذلك قال في آل عمران "يذكرون الله.. و يتفكرون في خلق" . فذكر الله فوق طور التفكر في الخلق، أي فوق كل الزوجية و التدرّج و الكثرة الكونية بل مُتعلّقه هو الاسم الإلهي الأجلّ للحق تعالى . و أما محلّ هذا الذكر فالقرءان حدد بأنه القلب ، "و لا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا" . ثم شرح فقال أن القلب لا يطمئن إلا بذكر الله ، و أن وظيفتي القلب هي التعقّل و التفقه و هذه وظيفة حركية على عكس الاطمئنان الذي هو الثبات و الوجود الخالص . فإذن القلب له وجه للثبات و له وجه للحركة . من وجه الثبات حين يكون الظاهر فيه هو اسم الله لأن الله هو الوجود المحض فبذكره يصل القلب إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه فيطمئن و يسكن عنده ، و بهذا المعنى القلب يكون بمعنى المركز و الوسط ، أي يشبه القلب مركز الدائرة و يكون الوجود الإلهي هو المحيط به و كل نقطة على المحيط ترمز لاسم من الأسماء الحسنى ، فالقلب العارف لهذا لا يرى حوله إلا الله و تجليات أسمائه الجمالية و الجلالية ، و هذا هو القلب المُخاطب بآية " فأينما تولّوا فثمّ وجه الله" . من وجه الحركة يكون القلب مُتفقها في الأشياء أي ثاقبا للخصائص الذاتية للماهيات و عارفا بشؤونها و آثارها و لوازمها و محلّها من سلسلة التكوين و مراتب الموجودات ، و يكون القلب مُتعقّلها للأشياء أي رابطا لها بذاته إذ التعقّل هو الربط الباطني بمعنى أن القلب يُدرك ماهية الشئ و يجعلها جزءا من وجوده الخاص فتظهر الأشياء فيه فيكون كمن ربط الشئ البرّاني بوجود القلب الجوّاني ، و بهذا المعنى يصير القلب هو المُحيط و الشئ المعلوم هو المُحاط به ، و هذا هو القلب المُخاطب بآية " لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء " ، إذ كل معلوم موجود هو عين ثابتة من علم الله تعالى ، فكل شئ هو "من علمه" ، فذكر أن القلب هو الذي يحيط بالمعلوم ، و ليست إلا ظهور صورة المعلوم و ماهيته الخاصّة في القلب ، و هذا هو التعقّل . فالتفقّه و التعقّل على التحقيق وجهان لعملة واحدة ، أحدهما يُدرك الشئ و الآخر يجعله حاصلا في القلب بماهيته الخاصّة و شؤونه الوجودية . و بناء على ذلك تكون وظيفة المُذكّر هي إما التذكير بالحق تعالى و أسماءه الحسنى ، و إما ذكر الموجودات بماهياتها و الإرشاد إلى النظر فيها "أولم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض" "قل انظروا ماذا في السموات و الأرض " . الحاصل : الذكر له بُعد فوق الزمكان و له بُعد في الزمكان . و سرّه : الله تعالى يُعرف بالتنزيه و التعالي ، و يُعرف بالتشبيه و التجلّي . فقال عن التنزيه "ليس كمثله شئ" ، و قال عن التشبيه " و هو السميع البصير " . فاكتملت دائرة الذكر و الحمد لله .

فقال : الاستاذ سلطان مشكور جدا على الافادة .. اما ما يخص الفتره فجميل كالعادة كلامكم ولكن هذه الفترة - على اعتبار ان كل القران مخاطب لكل عقل - من الممكن اعتبرها الفترة التى لا تكون الرسل (كهيئات) مفعلة داخل العقل .. وذكر الرسل مقرون بالفترة لانه من الممكن ان تكون غير مفعله او العكس اما الكتاب فهو دائما سارى فى الكون بقوانينه لا يغيب ابدا انما يغيب الوعى به المفعل بالرسل .. اما الذكر فكلامكم نور على نور وأضيف ان القلب السليم هو اليه للتعقل بالاساس ينبثق

منه الفؤاد وهو الحاصل نتيجه حيازه القلب السليم مع المنطق والحكمه (ما كذب الفؤاد ما رأى)
والتفاصيل جميلة ...سعيد جدا بكم اخى .
فقلت : تسلم . كلامنا كان عن الفترة الظاهرية ، و كلامكم هنا عن الفترة الباطنية ، و تأويلكم جميل و مقبول لي فشكرا على الفائدة . و الكتاب فعلا "دائما ساري في الكون بقوانينه" لأنه على التحقيق الكون هو نفسه كتاب ، و هو الذي تعارف عليه أهل الله بالقرءآن التكويني . و القلب قال الله عنه " إن السمع و البصر و الفؤاد " و قال "لهم قلوب لا يعقلون بها (و في أخرى : لا يفقهون) و لهم آذان لا يسمعون بها و لهم أعين لا يبصرون بها " . فلرجمعنا بين الآيتين ، السمع مع الآذان ، و البصر مع الأعين ، فسيبقى مع الفؤاد مع القلب ، أي الفؤاد هو الذي يتعقّل و يتفقّه . و قد سعدت كثيرا بهذه الإثارة الفكرية إجمالا ، زادكم الله بصيرة و لطفا .

و علّق ثالث : قاله الفخر الرازي في المحصول.
فقلت : قاله كل من يعقل .
فقال: أثار الخلط في تصور العقل والشرع واضحة . وفحوى الخلط أننا نتصور العقل بدون ماهية، فهنا حاجة لمعرفة العقل، وكذلك الشرع. فلسنا مختلفين في الحقيقة إذ القضية في التقديم والتأخير تحصيل حاصل. فالشرع علم والعقل مكانه والموضوع نسبوي. لذا نحتاج إلى تحرير حريم النزاع وهو كالتالي :-
في تحليل الحكماء بدءً من اليونان وانتهاء بكانط الذي جعل العقل محور أبحاثه كما نعلم ينص على{ أن العقل لايستقل بشيء من نفسه }وهنا مقصده العقل الأول في الإنسان الأول فلابد من طرف خارجي يعطيه ما يقوم به من أعمال وأعمال العقل الإدراك والحكم وليس له أن يستقل بموجودية شيء على الإطلاق. فلذلك قلنا أنه لا يتقدم على الطرف الخارجي الذي نسميه العلم والوحي والإلهام والفيض وإلى آخره من آلات التلقي. وما يقال من تقديم العقل على النقل صحيح بإعتبار وعائية العقل للنقل لا بإعتبار أن العقل قادر على العلم من تلقاء نفسه. والآيات التي تنص على التفكر والتعقل تخاطب الأمور التي لاتعقل وقام الضالون بإعتقادها لا أكثر، (وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ ۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ). فكانوا عقلاء ولكن قاموا بحجب عقولهم تعمدا. فأعتقد أن المذكور أعلاه صحيح ولكن يحتاج إلى قليل من التفنيد ووضعه أفاهيمه في خاناتها المخصصة وإلا حصل الخلط والله أعلم.
فقلت : الخلط بدأ حين اعتبرتم أن ما ذكرناه نحن هو عين مسألة "تقديم العقل على النقل" المشهورة ، فقمت بذكر ما سبق لكم أن قررتموه في أذهانكم في هذه المسألة هنا . و لذلك ذكرتم ما ليس له علاقة بلبّ ما ذكرناه . و كتعقيب مختصر نقول :
الفرق بين ما نسمّيه نحن العقل و الشرع واضح و بديهي . حين تنظر في السماء فتعرف أن هناك شمسا ، هذا نسميه معرفة عقلية و ذلك لأن العقل حكم على ما جاء به الحسّ ، كما أنك لو نظرت إلى سراب فعلمت أنه سراب بالرغم من أن الحسّ أعطاء صورة الماء إنما جاء بسبب حكم عقلي من قبلك

على هذه الصورة الحسية ، ففي الحالتين الحكم للعقل على ما يأتي به الحسّ . هذه معرفة عقلية بأدنى المستويات - و نذكر الأدنى حتى لا يحدث "خلط" . أما الشرع ، فعندما يقول لك الكتاب العزيز "نزل به الروح الأمين" و أن اسمه "جبريل" ، فهذه معلومة أنت لا تعرفها بنفسك بعقلك - لا أقلّ بالنسبة لعامّة الناس. هذه نسميها معرفة شرعية أي كيفية حصولها عندك كان بواسطة رسول جاء بكتاب من خارجك. فالعاقل يباشر الموجودات ، و الشرع كنصّ و لغة يعبّر عن مضامين وجودية كأصل لا يعرفها العقل باستقلال عن هذا الشرع .

القول بأننا نتصور العقل بدون ماهية . لا أعرف من المقصود ب "إننا" . فإنني من ناحيتي أعلم أن للعقل ماهية و حقيقة وجودية و لوازم و آثار و قدرات ، و لم أذكر غير ذلك في مقالتي السابقة بل ذكرت هذا المعنى بالضبط لا غير حين ذكرت قدرة العقل على معرفة الموجودات مباشرة لأنه نور الله . فالخلط ظهر ثانية حين لم نحسن التأمل في الكلام .

الاختلاف ليس في تقديم و تأخير . الاختلاف حسب ما يظهر من بيانكم الجيد يُظهر أنكم لا ترون إمكانية العقل على الحكم على شئ باستقلال و نصّكم (و ليس له أن يستقل بموجودية شئ على الإطلاق) و يحتاج إلى إعادة صياغة على ما يبدو ، إذ أحسب أنكم تقصدون "يستقل بالحكم على موجودية شئ" و إلا فالعبارة لا تستقيم ، إذ لم يذكر أحد أن للعقل الاستقلال "بموجودية شئ" هذه لفظة لا حاصل لها و تحتاج إلى بيان . و كذلك الاختلاف في أنكم تقولون بالنص (لا بإعتبار أن العقل قادر على العلم من تلقاء نفسه) فإن كان العقل غير قادر على العلم من تلقاء نفسه ، فكيف علمنا أي شئ إذن !؟ كيف علمنا أن العقل غير قادر على العلم ؟ كيف علمنا أنه يوجد وجود ، و يوجد إنسان ، و يوجد رسول ، و يوجد شرع ، و يوجد معجزات ، و يوجد معاني للكلمات ! هذا كله علم سابق على الشرع و مستقل عنه . كما أن كلامك هنا كله مستقل عن النصوص الشرعية و هو من منتجات عقلك و تحليلك و الذي أحسب أنك ترى أنه مصيب لعين الواقع و الحقيقة و إلا لما ذكرته ، كما أنك ذكرت فهمك بأنه يوجد خلط فكيف عرفت أنه يوجد خلط ، بعقلك أم بالشرع !؟

أما تفسيرك لكل آيات القرءآن التي ذكرت التعقّل و التفكّر ، فإنه أغرب ما ذكرته - و هو كثير . فقلت ما نصّه (والآيات التي تنص على التفكر والتعقل تخاطب الأمور التي لاتعقل وقام الضالون بإعتقادها لا أكثر، (وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ ۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُأَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ). فكانوا عقلاء ولكن قاموا بحجب عقولهم تعمدا) . أي أن القوم استعملوا عقولهم في شئ ما كان ينبغي لهم أن يستعملوها فيه أصلا . و جواب ذلك في ما ذكرته أنت في عين هذا النصّ . و هو قولك " فكانوا عقلاء و لكن قاموا بحجب عقولهم تعمدا " . فإن كان لا مدخلية للعقل في النظر في هذه المسائل ، فأي عقل كانوا عليه استحقوا به اسم "عقلاء" عندك ، و أي عقل هو الذي قاموا بحجبه "تعمدا" ؟ أما الآية فتقول التالي : " و كانوا مستبصرين " دليل على أنه كان لهم من النور في قلوبهم التي تعقل و تفقه ما يكفي لاتباع الحق الذي جاء به الرسل ، لكنهم أعرضوا عن نور العقل فكان مآلهم ما كان . بالتالي تمييز الحق من الباطل من الدعاوى ، و منها

الدعاوى النبوية و الرسولية - أي الشرع ، كان أمرا ممكنا و حاصلا لهم . و النبوة من دعاوى الغيب ، فلولا أن للعقول قدرة على إدراك الحق من الباطل من دعاوى الغيب ، فكيف يُمكن تمييز المحق من الدجال من المدعين للرسالة . أما لو نظرنا في باقي الآيات القرءانية التي تذكر التعقل و قيمته و علوّ شأنه ، و النظر و مباشرة الموجودات باستقلال عن النصوص الشرعية بل النصوص الشرعية تدعو إليها ، فإنها أكثر من أن تحصر و تُشرح في مجلدات .

الخلاصة : العقل يعرف مباشرة . الشرع وسيلة من وسائل تعليم العقل . فالأمر يدور مدار العقل أبدا . "يجعل الرجس على الذين لا يعقلون" .

أما ما ذكرته من تأريخ للمسألة ، كقول كانط و خلافه ، فهذا بحث آخر يحتاج إلى بسط ليس هذا مكانه. و لذلك نتركه بلا تعليق . و الله الهادي الرفيق .

فعلّق أحد الأصحاب و دخل في الحوار و قال : أظن سيدى سلطان أن العقل غير قادر على العلم من تلقاء نفسه ..هذه حقيقة لأنه لو كان للعقل القدرة على العلم من تلقاء نفسه فماحاجتنا إلى الرسل ؟!!!

ولماذا عُذر أهل الفترة ؟!! ألم تكن لهم عقول ؟ ثم فى النهاية حضرتك تقرر أن الشرع وسيلة من وسائل تعليم العقل ...فأيهما الواسطة وأيهما الموسوط ؟ (و طلب ردّ المُحاور الأول)

فقلت للصاحبنا : (أ) إثبات أو نفي قدرة العقل على التعلّم "من تلقاء نفسه" ، أي هذه الاستقلالية ، إن كان المقصود بها استقلالية في قبال الله تعالى و نوره و إمداده الغيبي له فهذا مستحيل في جميع الأحوال لأنه "من لم يجعل الله له نورا فما له من نور" ، فهذا المعنى لا أنا أقصده و لا حضراتكم ذكرتموه فندع هذا الاحتمال جانبا . و إن كان المقصود استقلالية في قبال الشرع ، فهو فعليا مستقل بالضرورة لأنه كما ذكرنا هو وسيلة فهم الشرع و الشرع يخاطبه فكيف يخاطبه إن كان ميّتا لا يفهم ما يُقال له ؟!

(ب) أما عن حاجتنا إلى الرسل : فكما ذكر سيدنا علي عليه السلام في وظيفة الرسل بأنها "ليثيروا لهم دفائن العقول" . أي إيقاظ عقل من نام و اندثر عقله تحت ركام هواه و شهوته ، و زيادة بصيرة عقل من كان صاحب عقل من قبل بعث الرسول و ظهور أمره . لذلك كان قبل الرسل يوجد أناس لهم علم بالتوحيد و الآخرة و الحكمة عموما سواء الحكمة النظرية أو العملية .

(ج) أما عن إعذار أهل الفترة : فأيضا ذكر الإمام علي عليه السلام أهل الفترة فقال عنهم {وَمَا بَرِحَ للهِّ عَزَّتْ آلاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادُ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقَظَةٍ فِي الأَبْصَارِ وَالأَسْمَاعِ وَالأَفْئِدَةِ يُذَكِّرُونَ بِأَيَّامِ اللهَّ وَيُخَوِّفُونَ مَقَامَهُ بِمَنْزِلَةِ الأَدِلَّةِ فِي الْفَلَوَاتِ مَنْ أَخَذَ الْقَصْدَ حَمِدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ وَبَشَّرُوهُ بِالنَّجَاةِ وَمَنْ أَخَذَ يَمِيناً وَشِمَالاً ذَمُّوا إِلَيْهِ الطَّرِيقَ وَحَذَّرُوهُ مِنَ الْهَلَكَةِ وَكَانُوا كَذَلِكَ مَصَابِيحَ تِلْكَ الظُّلُمَاتِ وَأَدِلَّةَ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ } . فتأمل في قوله تحديدا {و في أزمان الفترات : عباد ناجاهم في فكرهم و كلّمهم في ذات عقولهم } . فزمن الفترة لا يعني غياب الحجّة مطلقا . بل إنما يُعذر فيه - إن عُذر - من طلب الدليل من خارجه ليكمّل له

قوّته و يُخرجها إلى التفعيل فلم يجده و لم يهتد إلى سبيل ذلك كما اهتدى إليه هؤلاء الذين ذكرهم الإمام . و عُذر أهل الفترة يكون في حدود " و ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا " أي في حدود الرسالة . بمعنى أن الله لن يحاسب على أمر من الشريعة ما لم يكن قد أظهر هذا الأمر للناس بحجّة بالغة ، و إلا فإنه من المقطوع به أن أهل الفترات يحاسبون على بعض الأمور ، و إلا فلماذا نقول عن أهل الجاهلية أنهم أهل "جاهلية" و نذمّهم على ذلك إن كان - حسب مقولة عقم العقل - ليس لهم من أمر العلم شيئا !؟ لماذا نقول أن جبابرة قريش و طواغيت كسرى و قيصر و من شايعهم أنهم كانوا على سوء حال و ظلم و كفر و شرك و ما أشبه إن كان ليس بأيديهم أصلا إلا هذا ؟ إن كان الإنسان كالطفل ليس بيده إلا أن يأتيه الرسول من خارج و يُرضعه و يعتني به ، فلا ينبغي لوم الطفل على توسيخ نفسه و أذية غيره ، بينما الواقع أننا نجد غير ذلك في القرءآن بل و في وعي الناس عموما . و قد ذكر القرءآن أنه كان في الناس من أسلم حتى قبل أن يرى رسول الله صلى الله عليه و سلم فكان في زمن فترة ، "إنّا كنّا من قبله مسلمين" . فالفترة إذن هي غياب رسول له حجّة ظاهرة بالمعنى الخاص ، فنحن الآن في زمن فترة أيضا بهذا المعنى .

(د) أما عن تقريرنا بأن الشرع وسيلة من وسائل تعليم العقل و أيهما الواسطة : فالعقل واسطة فهم الشرع ، و الشرع يأتي بمزيد علوم للعقل قد تكون كامنة فيه و لا يشعر بها فيُظهرها الشرع و يذكّره بها و قد تكون معلومات من طور فوق العقل الجزئي لفلان أو علان من الناس فيمدّه بها لكنها تكون مناسبة لأصل قوّة العقل و سعته الوجودية . فالعقل واسطة من وجه ، غاية من وجه . و قد بيّن القرءآن هذا المعنى حين قال القرءان عن عمل الرسول بأنه " تذكرة " و "فذكّر إنّما أنت مُذكّر" . و لا يكون التذكير إلا لشئ يعلمه الذي يتم تذكيره من قبل أن يتم تذكيره ، لكنه نسيه ، فيتم تذكيره . فالتذكير يفترض سابق العلم . و على التحقيق القرءان كله كامن في قلب الإنسان ، و هو فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لكن البعض لا يُعمل عقله و تفكيره و يذكر ربه فلا يتفعّل قرءانه الباطني ، فيحتاج إلى قدوم مُذكّر من خارجه ليُفعّل له ذلك بالتدريج و التعليم . فالتعليم هنا ليس بخلق لمعدوم ، لكنه إبراز لمكنون . لكن لو ورد في كتاب إلهي مثلا لفظة " جبريل " كما ذكرنا من قبل ، فإن تسمية هذه القوّة الوجودية النورية باسم عربي من حروف "ج ب ر ي ل " الأظهر أنه لا طريق للعقل المجرّد إليه ، لكن معرفة وجود هذه القوّة و ذلك المخلوق و دوره في نظام الكون العلوي و السفلي هو أمر مفتوح لسُلّاك طريق المعرفة و المكاشفة و لذلك تجد في حكمة بعض الإشراقيين الكلام عن "العقل الفعّال" و "واسطة الفيض" و غير ذلك من تعبيرات تجريدية تدلّ على عين المعنى الذي تدلّ عليه النصوص النبوية . و من ذلك أيضا كمثال أخير ما ذكره الشيخ الأكبر ابن عربي رضي الله عنه حين قال أن تعريف الفلسفة بأنها "التشبّه بالإله" هو عين قول الصوفية من المتشرعة "التخلّق بأسماء الله" ، فاتفق المعنى و اختلفت العبارة .

فالخلاصة : النبوة عقل ظاهر ، و العقل نبوّة باطنة . كلاهما نور ، و الجمع بينهما هو "نور على نور". و الله أعلم و الأخذ عنه أسلم .

ثم أجاب المحاور الأوّل فقال : اعتقد أن قصة قابيل وهابيل مصورة شارحة . فقابيل لم يستطع أن يقتل أخاه لعدم معرفته بالقتل حتى تلقى الإشارة من الخارج. فأنا أقرر ذلك، وأنتم تقررون بسؤال كيف أدرك قابيل أليس بالعقل؟ الجواب / نعم أدرك قابيل بالعقل وقولنا أدرك بعقله تحصيل حاصل لأن ماهية العقل الإدراك فهذا عمله، وتحصيل الحاصل لا غناء فيه لكنه أدرك بواسطة . فلم تفارقه الواسطة بحال.

فعقّبت عليه بالتالي : (أ) المثال الذي ذكرتموه جيد . لكن يبدو أن معنى "بواسطة" الذي تصرّون جنابكم عليه يحتاج إلى تأمل . فقولكم أن إدراك ما بالخارج "بواسطة" هو عين تحصيل الحاصل و ذكر البديهي من الأمور . و حاصل بيانكم : قابيل عرف الوجود بعقله حين نظر في الوجود ! و هذا بديهي و لم نقل خلافه . من البديهي أن معرفة الشئ تكون بالنظر فيه أيضا . و هذا الذي ذكرتموه هو عين ما ذكرناه من قبل . العقل قد يُدرك الموجودات مباشرة ، فقابيل أدرك القتل بالنظر في موجود يقتل ، هذا إدراك مباشر لحادثة القتل و ليس "بالواسطة" . نعم إن قصدتم أنه أدرك معنى القتل "بواسطة" مشاهدة حادث القتل ، و لم يدرك معنى القتل و هو مغلق لعينيه جالس في مغارة من المغارات ، فله وجه لكنه ليس مما نحن بسبيله . و حاصله أنه أدرك الموجود بالموجود ، و هو عين قولنا . بالإضافة لأنه قد يُدرك العقل موجودا حتى بدون النظر في صورته الخارجية على مستوى الدنيا ، كما ثبت من مكاشفات العرفاء و مشاهدات الحكماء الأولياء و ما أكثرها . و هذه معرفة بما هو أدنى عن طريق المشاهدة العقلية الكشفية لأصله الأعلى و نموذجه الأسمى .

(ب) حتى يتّضح الاصطلاح : العقل كما نستعمله نحن ليس مجرّد آلة إدراك سلبية كما أن حاسّة الأذن مثلا آلة إدراك صنف من الموجودات الصوتية . بل العقل هو قوّة إدراك و حامل للمعاني و مُنطبع فيه صور الموجودات و حقيقة الأشياء بطبع الله تعالى ذلك فيه من أوّل ما خلقه . نحن لا نتكلّم عن "الذهن" المقترن بالبدن . بل العقل الذي هو حقيقة الروح ، و الذي هو حقيقة معنى الإنسان ، و الذي قال عنه القرءان " علّم ءادم الأسماء كلها " استقبال ءادم لهذا التعليم المباشر من لدن الحق تعالى ، لجميع الأسماء الإلهية و جوامع الكلم الكونية ، هذا الاستقبال تمّ بما نُسمّيه العقل . و هو كامن في كل إنسان. بعض الناس يتفعّل فيه هذا العقل بواسطة خارجية كالأنبياء و الأولياء ، و بعضهم يتفعّل فيه بواسطة داخلية كالملائكة و رجال الغيب أو بالتكليم الإلهي العالي ذاته . الواسطة هنا تفعيلية و ليست إيجادية . و المعلومات التي ستظهر فيه منطبعة فيه مسبقا و ليست حادثة فيه اختراعا . و ما يظهر بعد ذلك من قواه و تحليلاته و تعبيراته ، أي ما يظهر بعد تفعيله خارجيا أو داخليا ، هو من صلب قواه و نوره الذاتي الذي هو نور الله .

فالحاصل : لو قلنا العقل أدرك باستقلال فهذا صحيح باعتبار ، و لو قلنا أدرك بواسطة فأيضا صحيح لكن باعتبار آخر . فيجب أن نعرف من أي زاوية نتكلّم حتى لا نختلف كاختلاف من نظر إلى الحجر الأسود و آخر نظر إلى الركن اليماني ، و كلّهم يحلف بأن ركن الكعبة ليس إلا ما ظهر له هو بالرغم من أن كلاهما حق لكن من زوايا مختلفة يكمّل بعضها بعضا .

فالعقل مستقلّ من حيث أنه وسيلة المعرفة و الفهم ، فيكون مستقلّا عن ما يعرفه و يفهمه . فالكتاب لا يجعلك عاقلا ، أنت يجب أن تكون عاقلا لتفهم الكتاب . لكن العقل تابع من حيث أنه نور من نور الله ، و تابع من حيث أنه يعرف الموجودات بالتالي هو تابع للموجودات ، و هو تابع للبيانات النبوية من حيث أنه مؤمن بها إن كان من أتباع الرسل .
و أخيرا يجب أن نذكر دائما أن الغاية من إنزال القرءآن لم تكن إلا " إنا أنزلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون " . و السلام .
فقال : رداً على النقطة (أ) انت تعتقد أنه عندما تقول أنه ليس آلة سلبية فإنك ستزيد المعنى معنى جديدة وهذا مالايحصل البتة.
فقلت : القضية ليست زيادة معنى . القضية توضيح المعنى . فالعقل إما هو مجرد آلة سلبية لاستقبال ما في الخارج ، مثله مثل الحواس المادية مثلا ، أي كالمرآة بالنسبة لما يقف أمامها . و إما أنه قوّة فاعلة و كاشفة و متحركة أيضا و لها قدرة على تقليب وجوه ما ينعكس فيها من صور و أفكار و تركيبها و تحليلها و تأويلها و تفسيرها و غير ذلك من عمليات . و جوابي : نفس حوارنا هذا هو من أكبر الأدلة على أن عقولنا ليست مجرّدة مرآة سلبية ، بل هي مرآة سلبية من وجه و قوّة فاعلة و حركية و غوّاصة و تركيبية من وجه آخر . و كشاهد آخر : اختلاف الناس في تفسير نفس الشئ ، و نفس الحادثة ، و نفس النصّ ، بالرغم من أن صورة الشئ و الحادثة و النصّ واحدة في الخارج .
فقال (و وضعت الأرقام لفقراته حتى تتضح) :
١- النقطة (أ)كيف أدرك معرفة قتل أخيه بلا واسطة والوساطة في التعليم موجودة ؟.
كيف تدعي البداهة في أمر احتيج فيه إلى الخارج لحصوله، ونحن نعرف أن البديهي هو ما لا ننتزع دليلا للدلالة عليه ؟. إدراك الموجود بالموجود ليس عين قولكم بل ينافيه. مكاشفات العرفاء معرفة تحقيقية ليست أولية فمكاشفة معنى العرش جاءت بعد حصول معارف أولية عن العرش. { الأسمى }، { الأعلى }، { مستوى الدنيا} ، هذه الألفاظ تقسم في الحكمة على أنها معاني خطابية وليست برهانية ونحن بصدد البرهان.
٢- الرد على (ب)تشبيه العقل بالسمع قياس مع الفارق وقياس الفارق ظني لا ينتج. قولك العقل منطبعة فيه صور الأشياء "غاية في الغرابة وفيه خلط وغياب عن معنى اللازم والضروري فلازم العقل واحد وهو أن يعلم لاغير. تعدد الصور في البرهان لايعني العارف بالحكمة والمنطق لأنه من قبيل الحشو. ويعود لديك الخلط في ماهية العقل وفي ماهية محتواه وآلية تلقيه.

٣- وتصر رعاك الله على أخذ القضية نحو الخطابة. فالماثل أمامك يريد تحليل المفاهيم وهذه مهمة طالب العلم. لا سوق الكلام عبر جمع الألفاظ الخطابية. (فالعقل)، (الروح)، (الحقيقة) أمور تحتاج لتذهن كي يصفو وجودها للناظر لا أن تربطها بالحمل الشائع .

٤- عاد الخلط لديك أيضاً في تعريف المباشر والواسطة في قصة أبينا آدم عليه السلام وهو حجة لك لا عليك حيث أن الله علمه اي علم آدم فيصير العقل هنا واسطة . وتعود المسألة من رأس.

٥- فإذن العقل واسطة وهذا ما نمنا ونحن نحاول إثباته واستيقظنا عليه .

فقلت :

ما ذكرته في جوابك ينحلّ إلى خمس مباحث : ١-ملاحظات على النقطة (أ) ، ٢- على النقطة (ب) ، ٣- دعوى أن جوابنا كان خطابيا لا برهانيا ، ٤- و احتجاجنا بقصّة ءادم ، ٥- خلاصة مطلبك .

و لنبدأ بالجواب عن ٣ : من عرف معنى المفاهيم المُستعملة ، عرف أنها تنبيهات و تشتمل على براهين حدسية و هذا الصنف له أهله من طُلّاب المعرفة ، و ليس كل كلام بُني على البلاغة فهو من الخطابة (بالمعنى المقرر للخطابة عند أهل الفلسفة الأرسطية ، و الشبيه أو المرادف للهذر و اللامعنى) . فخير من دعوى الخطابة أن تقول " وما منّا إلا له مقام معلوم " . و لولا اعتباري إياكم من طلاب العلم ، لما أطلت في البيان و لا فصّلته ، فاطمئنوا مكانتكم محفوظة .

أما عن ١ و هو بداية الجواب الفعلي ففيه فقرات :

(أ) تسأل {كيف أدرك معرفة قتل أخيه بلا واسطة والوساطة في التعليم موجودة ؟} و الجواب : لو رجعت إلى النقطة (أ) فجوابها ثمّ . مقالتنا كلها تتحدث عن العلاقة بين المعرفة العقلية و المعرفة الشرعية . فلماذا نقلتم الحديث أصلا إلى الواسطة و غير الواسطة بالمعنى التجريدي . نحن أصلا لم نبدأ و نبحث في هذه الفقرة . فيبدو أن جنابكم حفظتم هذه المسألة ، فلما قرأتم كلمة عقل و معرفة و استقلال ثار هذا البحث في ذهنكم فسردتموه . السؤال ينبغي أن يكون هو هذا : هل قابيل عرف القتل عن طريق نصّ شرعي جاءه أخبره " يا قابيل ، يوجد عملية اسمها قتل و هي هجوم طرف على طرف آخر بسلاح مثلا و ضربه في مواضع حساسة تؤدي إلى الموت " أو ما أشبه . أم أنه عرف بوجود القتل بغير هذا النصّ الشرعي . فقط لا غير . البحث هنا . و من الواضح من كلامكم و جوابي أن كلانا يقرّ بأن قابيل لم يأتيه نصّ شرعي من رسول خارجي ببيان لغوي ليعرّفه معنى القتل . بعد ذلك لا يهمّ إن كان قد عرف القتل بواسطة النظر إلى كلب أو بواسطة مكاشفة قلب . أما لو أردنا البحث في كيفية تحصيل العقل للمعارف فلنكتب مقالة أخرى نبيّن فيها الأمر بتفصيل إن شاء الله لاحقا ، و يبدو أن إشاراتنا السابقة لم تكفي فانحرف البحث عن أصل المقالة فدخلنا في ما لا ينبغي ، و لذلك سأقتصر قدر الإمكان هنا على الضروري .

(ب) سألتم {كيف تدعي البداهة في أمر احتيج فيه إلى الخارج لحصوله، ونحن نعرف أن البديهي هو ما لا ننتزع دليلا للدلالة عليه ؟ } و الجواب : مرّة أخرى ، أخذتم كلمة "بديهي" التي ذكرتها بدون أن تتأملوا في سياقها و معناها ، و ثار في ذهنكم بحث "البديهي و الكسبي" في الفلسفة ، فسردتم ما سردتم . و نصّ كلامي السابق هو هذا (و حاصل بيانكم : قابيل عرف الوجود بعقله حين نظر في الوجود ! و هذا بديهي و لم نقل خلافه . من البديهي أن معرفة الشئ تكون بالنظر فيه أيضا) البديهي هنا بمعنى المفهوم بسهولة و الواضح جدا . هو تعبير لغوي و ليس بفلسفي . هذا أولا . و

ثانيا للإجابة عن سؤالكم مباشرة : البديهي "ما لا ننتزع دليلا للدلالة عليه" ، لكن ليس : ما لا نحتاج إلى مُذكّر و مُنبّه لتحصيل الوعي به . فرق شاسع بين الدليل و المنبّه . فمثلا . تعريف الوجود بديهي . لكن قالوا بعض التعريفات من قبيل "الثبوت في الأعيان" أو "المحقق في الخارج" أو غير ذلك كتنبيهات لذاك المعنى البديهي . قد تعرف شيئا و لا تحتاج دليلا صناعيا من مقدمات و نتائج مفصّلة لمعرفته . و مع ذلك تحتاج إلى مُنبّه أحيانا لتعرف أنك تعرفه . من قبيل مسائل الرياضيات التحليلة . فهي كامنة في عقلك بالضرورة لكنك قد تحتاج إلى عملية حسابية و استعمال رموز رقمية لتُذكّر نفسك بما في مكامن ذهنك. مرّة أخرى ، هذا بحث خارج عن العلاقة بين العقل و الشرع و من أعلى من من في الدرجة و المحورية ، لكن ذكرته كإشارة عابرة .

(ج) ادعيتم أن {إدراك الموجود بالموجود ليس عين قولكم بل ينافيه } . و الجواب : بل هو عين قولنا لو تم فهم معنى قولنا . إنما قلنا إدراك الموجود بالموجود بمعنى الاستقلال عن الشرع المكتوب . و ضربنا أكثر من مثال في أجوبتنا السابقة . فقلنا أن إدراك وجود السماء و الشمس لا يحتاج إلى شرع مكتوب . بينما إدراك وجود شخص نوراني مجرّد اسمه جبرائيل وظيفته نقل الوحي و من صفاته كذا و كذا فهيه تحتاج عادة إلى شرع و كتاب إلهي و حديث نبوي . و أحسب أن هذا من الواضحات و أكاد أقول "بديهيات" لولا خشية عدم استيعبات قصدي من هذه الكلمة .

(د) ادعيتم أن { مكاشفات العرفاء معرفة تحقيقية ليست أولية فمكاشفة معنى العرش جاءت بعد حصول معارف أولية عن العرش } . و جوابه : أولا لا يتحدث عن طبيعة عمل و منزلة إلا من ذاقها . ثانيا لفظة "العرش" و "المعلومات الأولية عنه" شئ ، و حقيقة العرش الخارجية و منزلته و مرتبته و طبيعته و شؤونه شئ آخر . كما أن لفظة "شمس" شئ ، و حقيقة هذه الشمس الواقعة في الخارج شئ آخر . ثالثا هذه المعارف الأولية التي ذكرتها ، كلامنا نحن ينحصر في هذا : هل مصدرها هو حصرا النص الشرعي ، أو يمكن للعقل و الروح و الذهن أو سمّها ما شئت قد تطلع عليها ؟ نحن ندعي الثاني . أي يمكن للعارف المتأله و الحكيم الباحث أن يعرف بوجود حقيقة العرش - لا لفظة (ع ر ش) - باستقلال عن الشرع النبوي الخاص كالقرءآن و الحديث . بل ندّعي أكثر من ذلك : لولا أنه يمكن للكشف العرفاني و البحث الفلسفي (بالمعنى العتيق للفسلفة لا الحداثي المسوخ لها) لولا أنه يمكن لهما أن يُدركا شيئا عن حقيقة العرش مثلا - و قل مثل ذلك في بقية الغيبيات التي يذكرها الشرع - لكان ذكر الشرع لها من الهذيان و السفه . فيكون من قبيل وصف اللذة النكاحية لطفل ، مع القول للطفل : إذا لم تعتقد بوجود اللذة النكاحية و طبيعتها و شؤونها بالرغم من أنك طفل ، فإنك ستدخل إلى جهنّم و بئس المصير ! و هل يوجد تعسّف أكبر من هذا . "لا يكلّف الله نفسا إلا ما آتاها" و "لا يكلّف الله نفسا إلا وسعها" . فكما أن سماء ، أرض ، كتاب ، قلم ، كلب ، خنزير هي ألفاظ استعملها الشرع و خاطب بها الناس و يمكن للناس من حيث الأصل أن يطلعوا على حقائق هذه الأشياء (و إن كان بعض الناس لم ير خنزيرا في حياته و لكن هذا لسبب عارض) ، فكذلك جبريل ، ملكوت ، جنّة ، عرش ، كرسى هي أشياء يمكن للإنسان من حيث الأصل أن يطلع عليها

(وإن كان أكثر الناس لا يعلمون و لا يذكرون - فقلّة منهم يعلمون و العبرة بهؤلاء " و ما ءامن معه إلا قليل ") .

(هـآ) ادعيتم أمرا عجيبا و هو أن {(الأسمى)، (الأعلى)، (مستوى الدنيا) ، هذه الألفاظ تقسم في الحكمة على أنها معاني خطابية وليست برهانية ونحن بصدد البرهان} . و ردّه : لا أدري أي كتب حكمة تقرأون ، لكن التفريق بين مراتب الوجود و سلسلة الموجودات و طبقاتها هو أمر توافقت عليه جميع- و أشدد على "جميع" - المذاهب الحكمية العريقة و الملل الكبرى . و ما تعبير أعلى و أدنى إلا وصف لبعض هذه الطبقات بلسان القرءان ، و بلسان الحكماء و الفلاسفة الكبار أيضا . و إن شئت فأدلّك على كتاب عتيق و كتاب حديث يشرح أهمّية و حقيقة و "برهانية" هذه الكلمات . أما العتيق فهو كتاب حكمة الإشراق لشيخنا الشهيد السهروردي قدس الله سرّه ، و هو يقول في مقدّمته واصفا الإجماع الذي ادعيناه (و لا تظنّ أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير ، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البينات ، و هو خليفة الله في أرضه ، و هكذا يكون ما دامت السموات و الأرض . و الاختلاف بين متقدمي الحكماء و متأخريهم إنما هو في الألفاظ و اختلاف عاداتهم في التصريح و التعريض . و الكل قايلون بالعوالم الثلاثة ، متّفقون على التوحيد ، لا نزاع بينهم في أصول المسايل) . لاحظ (الكل قايلون بالعوالم الثلاثة) و قصده بالثلاثة العالم الأعلى أي العقل ، و العالم الوسط و هو النفس ، و العالم الأدنى و هو البدن . أما الكتاب الحديث و هو بالانجليزية و هو من أهم المراجع الحديثة في هذه مسألة طبقات الوجود في الحكمة على مرّ التأريخ و، فهو كتاب

The Great chain of Being

لمؤلفه آرثر لوفجوي . و هي سلسلة محاضرات وليام جيمس ألقاها في جامعة هارفارد في سنة ١٩٣٣م.

فالخلاصة : هذه ألفاظ دقيقة و برهانية و استعملها أهل الحكمة على مرّ القرون ، و ما صارت غريبة على الأسماع إلى في هذا الزمان الحداثي الذي تسطّح فيه الوجود إلى البُعد المادّي حصرا ، و صار مفهوم "أعلى" و "أدنى" ... خطابيا ! فتأمله .

(و) قولك التابع لسابقه بأن {(فالعقل)، (الروح)، (الحقيقة) أمور تحتاج لتذهن كي يصفو وجودها للناظر لا أن تربطها بالحمل الشائع } جوابه : نحن نخاطب أناسا نتوقع أنهم على اطّلاع على معاني هذه الأمور ، و بنينا على أنهم من "طلاب العلم" . فليتك ذكرت عدم علمك بمعانيها ، و طلبت بيانها ، فحينها لبيّناها إن شاء الله ، و في كتب الحكمة التي يبدو أنكم تقرأون منها شيئا شرحا لهذه الأمور ، و أحسب أن مشربنا الخاص فيها قد تبيّن مما سبق و يأتي بإذن الله .

أما عن الجواب عن الفقرة ٢ فهو أيضا على فقرات كما يلي :

(أ) ادعيتم أن {تشبيه العقل بالسمع قياس مع الفارق وقياس الفارق ظني لا ينتج } . و ردّه : للمرّة الثالثة يبدو أنكم تتلقفون أدنى إشارة إلى مبحث فلسفي فيثير فيكم فكرة فتسردونها سردا . شبّهنا العقل بالسمع من حيث أنه آلة سلبية لتلقّي ما بالخارج بلا أي تعمّل شخصي في محتواه و هو ما

كنّا نناقشه كاحتمال . فالصوت يدخل إلى الأذن بلا إذن ، و يفعل فعله في الدماغ بلا تعمّل من الإذن ، و شبّهنا هذا بدعوى أن العقل سلبي بحت تجاه الأشياء الخارجية و الأفكار ، كما شرحنا و كررنا . التشبيه هنا في محلّه . و إن كان ليس من الضروري ذكره ، لكن معلوم أن التشبيه و ضرب الأمثال أيضا وسيلة في البيان ، كما بدأتم هذا النقاش بضرب مثل بقابيل و معرفته بعملية القتل ، فأنا لم أردّه و أقول لك أنا لا أعرف قابيل و نحن بصدد البرهانيات لا الخطابيات و الأمثال ، و كان بإمكاني أن أقول ضرب الأمثال لا ينتج بذاته شيئا - و هو كذلك فعلا - لكنني تعاملت مع لبّ فكرتك بنضج و أخذتها كما هي و لم أفكّر بأدنى طريقة لردّها و حملتها على محمل حسن لأن العبرة بالأفكار لا بلباسها و ما يشير إليها . كذلك كان ينبغي أن يُنظر إلى التشبيه بالسمع على أنه وصف للمسألة التجريدية القائلة هل العقل آلية سلبية فقط أم آلة سلبية و فاعلة أم آلة فاعلة فقط . و كان السمع تشبيها للقسم الأوّل . فإن لم يعجبك التشبيه فقشّر الفاكهة و خذ لبّها المجرّد لأنه المقصود .
(ب) ذكرتم أن { قولك العقل منطبعة فيه صور الأشياء" غاية في الغرابة وفيه خلط وغياب عن معنى اللازم والضروري فلازم العقل واحد وهو أن يعلم لاغير } . و جوابه : عبارة مضطربة . و لم أفهم ما دخل اللازم و الضروري بقولنا "العقل منطبعة فيه صور الأشياء" . هذا القول يعني شيئاَ واحدا ، و راجع ما قلناه من قبل بدقّة و هدوء ليتبيّن لأنكم لم تتأملوه : حين نقول العقل فقد يكون المقصود هو هذا الذهن الجزئي المتعلّق بالبدن و الذي لكثير من الحيوانات مثله ، و قد يكون المقصود هو العقل الكلّي الذي هو الصادر الأول و أول ما خلق الله و الموجود الأعلى في سلسلة الموجودات ، "الحقيقة المحمدية" ، "القلم" ، له أسماء كثيرة في الحكمة و الشرع . و شرحت في مقالتي أن كلامنا عن العقل يدور معظمه حول العقل الكلي ، لا الذهن الجزئي . ثم شرحت أن هذا العقل الكلّي "منطبعة فيه صور الأشياء" . أي كل ما خلق الله من مخلوقات جذورها و صورها الأصلية و ماهياتها قائمة و متحققة في هذا العقل الكلّي . هذه من أكبر مسائل العرفان و الفلسفة العتيقة . من كان من أهلها فهم ، و إلا اضطرب . هذا أولا . و ثانيا قولك (لازم العقل واحد و هو أن يعلم) . حسنا ، ما المشكلة ؟ و هل قلنا أن للعقل وظيفة غير أن يعلم حتى يُردّ علينا بأن لازم العقل واحد و هو أن يعلم ؟ إن كنتم تقصدون بأن العقل عاري عن أي معلومة ، و وظيفته الوحيدة هي أن يبدأ بتحصيل المعلومات بواسطة ما بالخارج ، فنكون قد رجعنا إلى تصور العقل كالسمع أي مجرّد آلة سلبية بحتة ، و هذا أجبنا عنه و رفضناه من قبل فلا نعيد . مع تذكيركم بأنكم لم تذكروا و لا "برهانا" واحدا للاستدلال على هذا المعنى بتحقيق و تفصيل . ثالثا (أن يعلم) كلمة كبيرة و تحتاج إلى تفصيل . كيف يعلم ، و لماذا يستطيع أن يعلم ، و بماذا يعلم ، و ماذا يعلم . اختزال العقل في أن يعلم "فقط لا غير" لا يفيد شيئا على التحقيق لمن أراد التدقيق . و الحكماء حين بحثوا هذه المسائل التي ذكرتها ، توصّل الكبار منهم إلى مقامات العقل العالية . رابعا و هم الأهمّ لنرجع لأصل مقالتنا : لنُسلّم ما ذكرته جنابك ، و نقول حسنا ، العقل له قدرة واحدة و هي أن يعلم لا غير . الآن ، هذا العلم هل من الواجب أن يكون بواسطة الشرع ؟ و أن العقل لا يستطيع أن يعلم شيئاَ إلا بواسطة الشرع ؟ هذه هي مسألتنا..فقط

لا غير. إن قلت نعم العقل لا يعلم إلا بواسطة الشرع ، فردّنا قد ذكرناه ، و خلاصته الشرع نفسه معلوم من معلومات العقل و لولا سبق وجود معلومات في العقل لما عرف شيئا عن الشرع و لما خاطبه الشرع أصلا الذي هو "لقوم يعلمون" . إن قلت لا ، العقل يستطيع أن يعلم باستقلال عن النصوص الشرعية و الخطابات النبوية ، فالحمد لله وصلنا إلى الوفاق بعد طول افتراق .
(ج) ادعيتم بأن {تعدد الصور في البرهان لايعني العارف بالحكمة والمنطق لأنه من قبيل الحشو} و ردّه: تعدد الصور في البرهان دليل الإحكام و رغبة في تفصيل البيان حتى يفهمه شتى أصناف الأنام . فكيف جعلته "حشوا" لم أستطع أن أفهم ، بالأخصّ و قد وصفته أنت بأنه "البرهان" (تعدد الصور في البرهان) . فكيف يكون برهانا ثم يكون حشوا في آن واحد ! بأخصّ الأخصّ أنكم من "طلاب العلم" الذين يلهثون وراء البرهان بعطش شديد ، فماذا لا تشكر نعمة تعدد صور البرهان التي هي كالماء العذب الفرات لطلاب العلم و ليس هو من الحشو الذي ما هو إلا ماء صديد .
(د) ادعيتم بأنه {ويعود لديك الخلط في ماهية العقل وفي ماهية محتواه وآلية تلقيه } و ردّه : هذه دعوى غير مفصّلة و لذلك لا نستطيع أن نجيب عليها ، و هي دعوى مجرّدة تماما و هي أقرب إلى الشتيمة منها إلى البيّنة . لكن حسبنا من البيانات السابقة أن نميّز بين معسكر المُخلطين و معكسر المدققين .
و الجواب عن ٤ :
ادعيتم بأنه قد{ عاد الخلط لديك أيضاً في تعريف المباشر والواسطة في قصة أبينا آدم عليه السلام وهو حجة لك لا عليك حيث أن الله علمه اي علم آدم فيصير العقل هنا واسطة . وتعود المسألة من رأس } . و جوابه : الله علّمه ، و الله حين علّمه وجه تعليمه لعقل آدم أو روحه . فالعقل وسيلة أخذ التعليم من لدن الله تعالى ، فآدم لم يكن يعرف الأسماء ثم عرفها مباشرة من الله ، أي عقله أخذ مباشرة عن الله. فلا خلط . و قد ذكرنا أن العقل يعرف مباشرة من وجه ، و بالواسطة من وجه آخر . {فيصير العقل هنا واسطة} . هل المقصود واسطة في تحصيل العلم من الله ، فهذا معروف و لم نقل غيره ، لم نقل أن العقل يستقلّ عن الله ، و قد ذكرنا قوله تعالى " و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور " من قبل و شددنا على هذا المعنى و بيّنا أنه لا استقلال للعقل "في قبال الله" . و فقط في قبال الله . أما في قبال الرسل أصحاب الشرائع ، فالقضية تختلف . يبدو أنكم أخذتم عدم استقلال العقل في قبال الله ، فأردتم أن تجعلوها دليلا لعدم استقلال العقل في قبال أي شئ آخر أيضا . و هذا لا يصح . نحن ادعينا استقلال العقل قبال الشرع و نصوصه ، فقط لا غير . و قلنا أنه لا يمكن للشرع أن ينسف العقل ، وهو أصل مقالتنا التي افتتحت هذا الحوار الجميل و النافع بإذن الله . و لو رجعت إلى الفقرة (ب) التي ذكرنا فيها تأويلا لقصة ءادم ، ستجد أننا ذكرنا أن العقل واسطة في هذا التلقّي ، و قد قلنا بالنصّ (استقبال ءادم لهذا التعليم المباشر من لدن الحق تعالى ، لجميع الأسماء الإلهية و جوامع الكلم الكونية ، هذا الاستقبال تمّ بما نُسمّيه العقل) فهل يوجد أوضح من "تم بما

نسميه العقل" . أي بواسطة العقل . لكن لو أكملت ما ذكرناه ستعرف لماذا استدللنا بقصّة ءادم . فارجع إليه إن شئت . فالاستعجال في القراءة يؤدي إلى إنشاء خلاف حيث لا خلاف .
أخيرا ، النتيجة التي استيقظتم و نمتم عليها و هي ٥ {فإذن العقل واسطة} . و نقول : نعم العقل واسطة من وجه . واسطة في تحصيل العلوم . فأين الإشكال . هل العقل مفتقر إلى الشرع ، نعم أم لا . ليتم تسهرون على هذه القضية بدلا من شئ لم نختلف عليه ، اللهم الخلاف في الوضوح و التفصيل و المستويات في فهم العقل و فهم معنى "واسطة" ، و لكن إجمالا ليس في قولكم "العقل واسطة" أي مطعن في ما بيّناه في أصل مقالتنا التي أريد أن أختم بهذا هذا الجواب حتى تكون هي نقطة الانطلاق لحوار جديد ، و تكون هي حصرا نقطة الانطلاق في هذا المجال و السياق :
{ محاولة نقض العقل في سبيل إثبات الشرع و أولويته ، هو نقض للشرع من حيث أن أساسه هو نظر العقل و كشفه } .
و كشرح مبسّط نقول:
١- أن للشرع أساس . و هذا الأساس هو العقل . و العقل له الكشف ، و له البحث . حسب تقسيم الحكماء المعروف إلى العلوم الكشفية الذوقية ، و العلوم البحثية الفكرية . و العقل جامع للوظيفتين ، و حاصل على القدرتين . فالأمور إما يعرفها بالكشف الذي هو العلم الحضوري ، أو بالبحث الذي هو العلم الحصولي . (اصطلاح فلسفي مهم ، إن أردتم شرحناه لكم) .
٢- الآتي جواب إشكال موجود و خصوصا عند السلفية و هو { محاولة نقض العقل في سبيل إثبات الشرع و أولويته } . و نقضهم للعقل يأتي عادة بادعاء عجزه عن المعرفة ، و أنه يحتاج إلى مُعلّم إنساني له من خارجه ، و هذه مقدّمة لإثبات الشرع حسب فكرهم . و بعضهم يبالغ فيدّعي العقم الكلّي للعقل و عجزه عن معرفة أي شئ بدون الرسل الشرعيين . و بعضهم يتوسط و يقول بأن العقل يستطيع أن يعرف بعض الأشياء باستقلال عن الشرع ، و لكن بعض الأشياء الأخرى خصوصا ما يسمونه "الغيبيات" لا مجال له البتّة بالاطلاع عليها - لا كشفا و لا فكرا - و هو فقير مطلقا إلى الرسل و نصوصهم اللسانية التي تعبّر عن هذه الغيبيات . فهذه فرقتان من الناس تُحاول أن تنقض العقل في سبيل إثبات الشرع و أولويته . و خلاصتها : (١) عجز العقل مطلقا عن معرفة أي شئ بدون الشرع. (٢) عجز العقل عن معرفة الغيبيات فقط .
الآن ، بيّن من يريد أن يبحث في هذه المسألة ، فعليه أوّلا أن يحدد موقفه ، أو (١) أو (٢) ، أو غيرهما إن استطاع أن يتصوّر كأصل غيرهما . ثم يُقدّم حججه التي تؤيد موقفه باستقلال عن ما ذكرناه نحن. ليذكر حجّته كما هي عنده و التي بها عرف ما عرفه .
٣- أما نحن فموقفنا هو التالي : (أ) العقل بالكشف و البحث قابل بإذن الله لأن يعرف كل شئ يُمكن أن يأتي به الشرع . (ب)و الشرع لا يأتي إلا بما يوافق عليه العقل كشفا أو فكرا أو كلاهما . (ج)و أي سعي للانتقاص من العقل الكلّي هو انتقاص من الشرع النبوي .
و الحمد لله رب العالمين .

فقال (و قسّمته بالأرقام بين مزدوجين ()إلا ما لخّصه هو بالأرقام للتوضيح في اختصاره الأخير):
(١) ما الشيخ الشهيد قدس الله سره فأنا أثبت الناس فيه ولله المن.ولكن ماذكرتموه من الإدراك والتعقل ينافي سرده وطريقة تحقيقه للأمور! والبحث الذي ذكرتموه ختم به حكمة الإشراق، وهو مسبوق بذلك سبقه النفري في مخاطبات الإمامة، وكتب المتكلمين طاغية به.ولم أرجعكم عزيزي إلى هذه المباحث لإجل الإرجاع وإنما لأن تقرير مثل هذه المسائل يحتاجهاالموضوع .

(٢) وحتى التعليقات الأخيرة أنت تقوم بسرد الأمور الغير مسلمة كمسلمة! فأرجو التركيز فلابد من مناقشة المبادي والمقدمات كالشرع وكالعقل وتعطيني نهاية رأيك فيها لكي نعرف من أين نتناقش فيها قبل أن نربطها بقضايا.

(٣))لأن الظاهر من تصورك للشرع أنه أمر خارجي وأن النصوص لسانية وأن الغيبيات غير معقولة.
(٤)قولك أن العقل بالكشف والبحث قابل بإذن الله لأن يعرف كل شيء يمكن أن يأتي به الشرع؟!
الآن انت تأخذنا إلى باب آخر... فهذا العقل الذي تتكلم عنه لماذا سيحتاج لمعنى مادة { شرع } في الأساس ليبحث عن أي شيء لا يكون شرع مثلًا ؟!.
(٥) العقل الكلي هذه قضية لم نعرف مقدماتها عندك فأي شيء هي؟.
(٦)نحن لسنا في معرض الخطابة سيدي كررت عليك ذلك فلسنا ننتقص بأمر الله من شيء خلقه الله فدعنا هنا كي نستفيد ولنترك مختلفات المذاهب فلست منحازا إلا للتحقيق إن شاء الله.
(٧)وأعيد إختصار كلامي طرحا ونقدا هربا من التشعبات:-
1 العقل قابلية للعلم
2 الشرع مادته التي بها يعمل وأقصد بالشرع أول تعيناته وهو الوحي.
النقود :-
1 العقل لا يستقل بشيء من نفسه ليس ذاك له ولا من ماهيته.
2 التقديم والتأخير بين الشرع والعقل تحصيل حاصل وهو كما قال الشيخ الرئيس " شيءٌ لا أفهمه ولا أريد أن أفهمه".
وأنا أعلم أنها مباحث طويلة ولكن لا يمنع لمن فهمها أن يجملها والسلام.
فقلت :
لو أردنا أن ننظر في النقاط السبعة التي ينحل لها جوابك ، لطال الأمر (فإن أحببت فقل لي فهو لذّة لي) و أذكر هذا حتى لا يصير عدم جوابي موافقة منّي . إلا أني أخي العزيز سأقتصر على الاختصار الجميل الذي قمتم به أخيرا و رقّمتموه و سأحيل على ترقيمكم ، و سأجيب أيضا باختصار لأنّي أحسب أني شرحت ما يحتاج شرحا فيما سبق .
أما عن مختصر أطررحتك :

١- العقل ليس مجرّد قابلية . بل هو وجود و قوّة متحرّكة و قادرة على الاتحاد بالمعقولات أي الموجودات . و هو كذلك من يوم خلقه الله . فيستطيع أن يعرف كل العوالم من أعلاها الغيبي إلى أدناها الشهادي . و يستطيع أن يعرف ذلك كأصل باستقلال عن أي مُعلّم بشري أو نصّ لساني . لكن قد يحتاج إلى المُعلّم البشري لتذكيره بما فيه من قوّة و بما يستطيع أن يصل إليه من علم و لتنبيهه على بعض البديهيات و إظهار المقدمات التي تفيده في تكوين النظريات . تذكير و تثوير لما هو كامن و ليس صبّاً لشئ في قالب فارغ . فالعقل نور كاشف ، و ادعاء بأن النور لا يستطيع أن ينير بنفسه هو نقض للحقيقة .

٢- الوحي اللساني مادّة من مواد العقل التي قد يستفيد منها . لكنه أولا ليس المادّة الوحيدة . الطبيعة مادّة من مواد العقل . الملكوت مادّة من مواد العقل . أسماء الله الحسنى مادّة من مواد العقل . (مادة بمعنى مدد ، و الشئ الذي يمدّ ، و ليس الشئ الجسماني فقط) .

الحجج :

١- الوحي الذي جعلته مادة العقل الذي ما هو إلا قابلية للعلم ، هذا الوحي نفسه متمثّلا بالقرءآن الكريم فيه مرارا و تكرارا بيانات عن وجوب وجود العقل في الإنسان و تفعيله حتى يخاطبه هذا الوحي أصلا . (لو أردت أمثلة قل لي ، ولكن أظنّ أنها لا تخفى عليك بعد هذا التنبيه) .

٢- يوجد أناس يعرفون أشياء قبل أن يأتي القرءان . و ما أكثرهم ، و ما أكثر معلوماتهم .

٣- يوجد أناس يعرفون أشياء ، بل أشياء موجودة في القرءآن ، بالرغم من أنهم يكفرون بالوحي و بمن جاء به . فلو لم يكن للعقل استقلال في الإدراك بالنسبة للوحي ، و لو لم يكن للعقل "مادة" للعلم غير الوحي ، فكيف عرف هؤلاء ما عرفوا ، و كيف نعرف نحن ما نعرف مما لم نأخذه من ظاهر نصوص القرءآن (من قبيل حوارنا الطويل العريض هذا) .

٤- لو كان العقل سلبيا قابلا أمام الوحي و مادّته ، فلماذا لا يفهم البعض ما في الوحي ، و لماذا يفهم البعض الوحي فهما قاصرا ، و لماذا يُحرّف بعض الناس الوحي . بل لو كان كذلك ، لوجب أن يكون فهمنا للوحي هو نفس درجة فهم أي عالم أو حتى رسول الله نفسه له ، فنحن عندنا قابلية و هو عنده قابلية للعلم ، إلا لو قلنا بتعدد القابليات العقلية سعة و ضيقا فحينها سندخل في مسألة أخرى .

٥- قلنا العقل نور كاشف . و من حجّتنا أنه لو وقف أمامك الآن رجل يقول "أنا رسول الله" و تفضّل هذا كتاب نزل عليّ فيه شرع و هو مادّة عقلك و عقلك لا يستطيع أن يعرف شيئا بنفسه و أنت بحاجة إليّ لتعمل ، فخذ هذه المادة . و أحسب أنك لن ترضى بهذا ، و ستنظر و تحقق و تدقق و "تعمل عقلك" . فالسؤال الآن : ها هو الوحي قد جاءك ، فلماذا لا تقبله فورا و تعمل عقلك "به" ؟ و لا يفيد أن نأخذ بتسليم إيماننا بأن القرءآن هو كتاب وحي ، فإن غير المحقق - و هم أكثر الناس- لو لم يتربّى على ذلك لما شعر أن هذه مُسلمة من المسلمات . فأنا أسأل الآن : تصوّر لو أن محمد بن عبد الله جاءك اليوم و قدّم لك هذا الكتاب و قال لك " هذا كلام الله و هو الوحي الذي هو مادّة عقلك الذي لا

يستقلّ بشئ " فما الذي ستفعله ؟ أيا كان هذا الذي ستفعله ، فهو دليل على استقلال العقل عن هذا الوحي و مادّته .

أخيرا ، قولك في النقد الثاني أن تقديم العقل على الشرع "تحصيل حاصل" و كأنها مسألة غير مهمة ، يحتاج إلى نظر . لأنها مسألة شديدة الأهمية ، و يترتب عليها الكثير جدا ، و ليست هي من البديهيات . و لا معنى لأن تكون "تحصيل حاصل" ، تحصيل الحاصل هو أن يكون الشئ ثابتا و مع ذلك تحاول إثباته . فتُسمّى محاولة إثباته - بعد ثبوته الأولي - تحصيلا لحاصل . فلم أدر ، هل الذي ثبت عندك هو تقديم العقل و مركزيته ، أو تقديم الشرع و مركزيته ، لا يمكن أن يكون "التقديم و التأخير تحصيلا لحاصل" . هذا جمع للنقيضين ، و هو محال كما تعلمون ، إلا لو اختلف الاعتبار في الجمع فبيّنه .

هذه زبدة أطروحتي . لو أردت أن أجيبك عن الفقرات الستّ التي لم أذكرها فتفضّل و اسأل . و اذكّر نفسي و إياك : يوجد حدّ تنتهي عنده المحاورة و تبدأ منه المهاترة . و هو حين لا يتدبّر كل طرف فيما يقوله الآخر ، و يتصنّم عند ما بدأ به المحاورة . و أرجو أن لا تخلط بين حسن التعبير و الخطابة ، فلسنا نريد علما يأتي بصورة قبيحة و جافّة ، و لنا في طريقة القرءآن أسوة حسنة .

فقال :
إذا سيكون النقاش كالتالي إذ سأقتضب الإشكالات التي استشكلتها في كلامك وأجيب عنها وما سكت عنه فهو مسلم به.
1 ما قلته من أن العقل كاشف وله قوة مدركة تدرك الأشياء إلى آخر ما ذكرت منتقض والأسباب في نقضه :-
أ) ما ذكرته من هذه الماهيات تحتاج إلى واسطة أنها موجودة لكي تعلم أنها كذا وكذا فالإنسان لا يعلم أن هذه السماء والأرض إلا بواسطة إما الإصطلاح أو الوحي المبين أو التجربة ولا مشاحة في التسمية
فالواسطة حاضرة
ب) وينتقض أيضاً بأنه تعريف للمادة التي تدركها العاقلة لا العاقلة التي هي بحثنا.
ج) معرفة العقل بأنه قوة دراكة هو تعريف لعمله لا لماهيته فالماهية تعرف عين الشيء مجرداً عن اللواحق.
2 الصور التي ذكرتها من أسماء الله وإلى آخره من البند الثاني كأنها تمثل المذهب المثالي الذي جدده باركلي وارتضاه من المسلمين أبو المعين النسفي إذ قال باختصار (المعلومات صورٌ نذكرها).
وهذا المذهب منتقض بهذا الإيراد :-

(لو كانت الأمور هذه من مواد العقل فلما احتاج إلى سلسلة تاريخية لإدراكه ولماذا لم يدرك ولما احتيج إلى علمها بمسميات مصطلحة متنازعة) ؟! .
3 الناس الذين لهم معارف وكشوفات قبل القرآن أثبت القرآن لهم ذلك قال تعالى (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم) وقد أورد القرآن كرامات ومعاجز خارقة لغير الأنبياء وغير أتباع الأنبياء. وأوردت السنة كذلك فقد أخرج ابن كثير رحمه الله في البداية والنهاية عند انتهائه لسيرة المبعوث للعالم صلى الله عليه وآله وسلم وذكر شيئاً من أجداده، ذكر عبد المطلب وما حصل له من سؤال المطر فما فارق موضعه حتى أجابته السماء بمائها وحكايته مع حفر البئر مشهورة التي تحصلها من الوحي المنامي والوحي المنامي من أقسام الوحي والتشريع. فهذا ثابت ولكنا لا يثبت شيء إلا في ناحية السلوك وأن الإنسان قادر على الهدى من تلقائه وهذه بديهة ولا يخفى خلاف المتكلمين في هذه المسألة.
4 لم يقل أحد أن العقل سلبي إذ السلب من خواص المحمول والعقل موضوع وفرق بين المحمول والموضوع.
5 الإيمان وعدمه راجع لأسباب خارج العقل لا من العقل
6 عدم قابلية الإيمان راجعة لأمراض النفس وبحسب الختم عليها وإن شئت أفردنا له بحثاً مستقلا.
7 يعرف الرسول برسالته من طرق خارجة عن العقل بل هي متعلقة بالقرائن.على سبيل المثال قرينة الصدق ابتعاد توفر دواعي الكذب وماهية الرسالة. وهذه المسألة تحتاج إلى الرجوع إلى باب النبوة وأنصح بمراجعة الأربعين للرازي فقد نقل بإختصار مذاهب الناس في الإيمان من عدمه.

فقلت :
أحبّ أن أشكرك في البداية على هذا الترتيب و الإفصاح الذي يُيسّر الفهم ، و التركيز على المضامين الفكرية المحضة . و أُعلّق على حسب ترقيمك الجميل :
المسألة الأولى عن تعريف العقل . لنقض كون العقل قوّة كاشفة ذكرتم ثلاثة حجج و تعليقي الإجمالي أنها غير كافية :
أما أ) العقل يُدرك الموجود . و الإدراك عملية وجودية فالعقل موجود . فهو موجود يعرف الموجود . فهو بذاته يعرف غيره . و معرفة الغير بأنه موجود بالطبع تفترض وجوده ، هذا تحصيل لحاصل . و المعرفة المباشرة التي أعنيها هي عين هذه العملية التي ذكرتها و مثّلت لها بالتجربة ، أيا كان مستوى التجربة و لا تنحصر في الجسمانية منها . فلولا أن العقل نور يستطيع أن يرى الموجودات ، و لولا أنه نور من قبل أن يرى الموجودات ، لما استطاع أن يعرفها مطلقا . فأين الواسطة ؟ تقصد أنه يعرف السماء بواسطة وجود السماء ، و يعرف الأرض بواسطة وجود الأرض ؟ إن كان هذا ، فنعم ، هذا من طرق معرفة العقل بالسماء و الأرض ، و إن كانت توجد طرق أخرى أشرف من هذه لكن لا أدخل فيها حتى نوجد أصول مشتركة بيننا . فإن كان قصدك بالواسطة نفس وجود الشئ ، فأقبل . لكن إن أردنا تدقيق كلماتنا ، فليس هذا من الواسطة الحقيقية التي تعني وجود ثالث بين اثنين ليوصل بينهما

، و هنا لا يوجد إلا نور العقل و موجودية الشئ المعروف (و بالطبع إذن الله بحصول المعرفة ، هذه هي "الواسطة" الحقيقية إن كنّا سنذكر واسطة أي الإذن الإلهي) .
أما ب) قلت أن العقل نور كاشف ، وعي يعي نفسه و يدرك ذاته و يدرك أنه موجود بغض النظر عن شهوده لأي شئ غيره . فهذا العقل من حيث ذاته . أو "العاقلة" حسب تعبيرك . لكن من المجالات التي يطّلع عليها العقل و له قابلية الاطلاع عليها كل ما في الوجود ، بداية من مفهوم الوجود المحض ذاته و نور الأنوار نزولا إلى آخر دركات البرازخ الظلمانية و الأجسام الكثيفة و الكمّيات الشبه عدمية ، أو "المادة التي تدركها العاقلة" حسب تعبيرك . فهو في ذاته نور . و لأنه نور يستطيع أن يرى وجود و ماهية الأشياء التي يواجهها . و مدى كشفه لهذه الموجودات يعتمد على عوامل متعددة لا تهمنا في هذا المقام .
أما ج) فنحن لم نقتصر على تعريف عمل العقل بل عرّفنا ماهيته أيضا . و للدقة الحكمية : العقل وجود خالص و ليس ماهية محدودة . و لو كان ماهية لما استطاع أن يعرف ما يخالف ماهيته و يعلو على حدودها ، بينما الحقّ أن العقل يعرف الله فلولا أن نوره من نور الأنوار لما عرفه البتّة . بالإضافة لأن التفريق الحدّي بين ماهية العقل و عمله يصحّ في التحليل التعبيري اللغوي ، الذي اشتققناه من التفريق بين أجسامنا و عملها فنقول هذا الجسم (ماهية) و هو الآن يلعب (عمله) أو (قائم) أو (يمشي) و غير ذلك من أحوال و حركات للجسم . أما في العقل فإن هذا التفريق وهمي على التحقيق ، لأن ماهيته نور و عمله الإنارة و الاستنارة ، و التأمل المجرّد في حقيقته يكشف هذا المعنى و إن كان صعبا .
بناء على ذلك ، كون العقل نور كاشف بذاته هو مشهودنا و المعتمد عندنا .
المسألة الثانية مماهاة ما ذكرناه بمذهب باركلي .
جوابه : أولا ما أوردته ليس جوابا عن ما ذكرناه و إنما هو جواب عن فهمك لمذهب باركلي ، و أنا لست باركلي أنا سلطان .
ثانيا قولك "كأنها تمثّل المذهب المثالي" ، هذه ال "كأنّها" شئ ، و الواقع الذي ذكرته أنا شئ آخر ، فإن كان لك إيرادات على الشئ الفعلي الذي ذكرته أنا فتستطيع أن تذكره لننظر فيه ، كما تفضلتم من قبل أن التشبيه ليس بحجّة ، فلا تشبّه ما قلته بغيره ، و أنا لم أدرس مذهب باركلي بتفصيل حتى أعرف دقائق ما قاله و أرى مدى ملائمته للذي ذكرته ، بالإضافة لأن مدى علمنا بأن باركي كان من أهل الفكر و أما ما نذكره فإننا لا نأخذ الأمور إلا بالكشف كأصل و ما إيرادنا الحجج العقلية و النقلية إلا تأييدات لاحقة و بيان للآخرين كما اتفّق أهل الحكمة في هذه القضية .
ثالثا كتوضيح لقولنا : لأن الله نور ، و العقل من نوره ، فإن ظهور المعاني للعقل ذاتي كما أن ظهورها لله تعالى ذاتي . فكل معلوم مستقرّة حقيقته في العقل ، و ما يحجب المحجوب عن هذه الحقائق إلا الران أو البدن أو غير ذلك من قيود ، فلو تجرّد و كلّما تجرّد كلما ظهرت له الحقائق الموجودة " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" .

رابعا جواب الإيراد الذي ذكرته في نقض مذهب (المعلومات صور نذكرها) : لم أفهم معنى "سلسلة تاريخية" فأرجو التوضيح . "لماذا لم يدرك" لأنه كما بيّنت في النقطة الثالثة هو محجوب عن شهود ذاته و ما فيها بالعوارض الخارجية و التي على رأسها الاشتغال بالمحسوسات الخارجية التي هي في أسفل مراتب الوجود و لذلك يضيق الوعي و لا يلتفت إلى ما هو أوسع من اهتماماته الدنيوية الضيقة ، و لذلك الذين تجرّدوا عن هذه الاشتغالات الظلمانية كالأنبياء و الأولياء العرفاء فقد عرفوا و اتسعوا و نطقوا بالحقائق الغيبية و الشهودية و هكذا كل من اجتهد في التفرغ لجانب من الموجودات و العلوم يُدرك من حقائقه حسب ما فُتح و أُذن له كما تجده عند أهل الدنيا و الآخرة و ما ورائهما على السواء . "لما احتيج إلى علمها بمسميات مصطلحة متنازعة " أما الاصطلاح اللغوي عموما فالرجل يعرف الشئ أولا ثم يضع له اسما ، كما أن "فيسبوك" لفظة اصطلحنا عليها بعد تصور زكربرغ لمشروعه و تنفيذه فسمّاه و انتشر الاصطلاح ، فالتسمية لاحقة على المعرفة . ثم اصطلح عليها ليخاطب بها الآخرين كما نفعل نحن الآن باستعمال هذه اللغة و الاصطلاحات الفلسفية . فليس في ظاهرة الاصطلاح أي دليل بل و لا دخل في ما نحن بصدده . أما كون هذه المصطلحات "متنازعة" فهو من ضعف البيان و اللغة و اختلاف الناظرين ، و إنما يتنازع غالبا في الاصطلاحات غير أهلها أو من أهلها حين يرى كل منهم شيئا جديدا أو زاوية جديدة من الشئ الذي يصفه الاصطلاح . فليس في الاصطلاح توافق عليه الناس أو اختلفوا فيه حجّة في هذا الباب ، سواء على باركلي أو النسفي أو .. الفقير كاتب السطور .

المسألة الثالثة :

١- قولكم " الإنسان قادر على الهدى من تلقائه ، و هذه بديهة " و ذلك من قبل بعثة الرسول صلى الله عليه و سلم هو عين قولنا . فالحمد لله هذا أصل مشترك بهذا القدر .

٢- لكن قولكم " هذه بديهة ، و لا يخفى خلاف المتكلمين في هذه المسألة " هو جمع بين ادعاء البداهة و بين وجود خلاف بين علماء الشأن فيها . و لو كان بديهيا ، فكيف صار مختلفا فيه ؟! (تذكر قولك السابق). فإن كان من الممكن الجمع بين دعوى البداهة و الاختلاف ، فيجب تبيين وجه الجمع ، كأن يُقال أن الذين اختلفوا و نازعوا في البداهة قد انحجبوا عن حقيقة البداهة بسبب خارجي كالعناد مثلا ، فيكون عين هذا القول مؤيدا لما ذكرناه من حضور المعلومات ببطون في العقل بدون وعي الإنسان به لأسباب خارجية عن نفس هذا الحضور للمعلوم في العقل .

المسألة الرابعة :

١- لاحظ اختلافنا بسبب الاصطلاح . أنا استعملت كلمة "سلبي" بمعنى PASSIVE و لكن أنتم فهمتموه بمعنى NEGATIVE . اضطررت أن استعمل الانكليزية لضمان وصول الفرق و أرجو أن تكون من أهلها . و بالعربية : قصدت بالسلبية ما شرحته مرارا و هو أن يكون كالمرآة لا فعل لها في حصول صورة ما يقف أمامها فيها ، السلبية ضد الفاعلية و التي عبّرنا عنها ب "نور كاشف".

٢- بناء على ما سبق ، تكونوا قد قلتم فعلا أن العقل سلبي ، أي منفعل تماما ، لأنكم ادعيتم مرارا بأنه ليس للعقل أن يعرف شيئا بنفسه على الإطلاق . و لا علاقة للسلب الذي هو عكس الإيجاب في قضايا المنطق و المحمول و الموضوع . مرّة خامسة - أظنّ - أوّل كلمة تأتي تثير في ذهنكم مسألة فلسفية فتسردون البحث ، بالضرورة لعدم صحبتنا الطويلة لن نعرف اصطلاح بعضنا البعض ، فلنتمهل قليلا.

المسألة الخامسة و السادسة :

١- قولك " الإيمان و عدمه راجع لأسباب خارج العقل ، لا من العقل " . مثال جيد على ما سبق أن ذكرته و هو إمكانية فرض العقل لشئ معيّن ، لكن لأسباب خارجة عنه يظهر خلاف ما في العقل .

٢- و إن كان التحقيق هو أنه حتّى العناد و المرض النفسي و الختم و كل هذه ترجع في نهاية التحليل إلى أمور عقلية و اعتبارات فكرية . فما ثمّ معاندة إلا وراءها فكرة . فكرة صحيحة أو غير صحيحة هو بحث آخر . لكن دائما لو حللنا أسباب العناد أو المرض النفسي أو ما أدّى إلى حصول الختم سنجد أسباب عقلية و فكرية و تصورات معينة على أساسها سلك من سلك هذا الطريق . فعدم الإيمان راجع إلى العقل . و هذا بحدّ ذاته من الشواهد على أن العقل حقيقة واسعة جدا تشتمل على الثنائيات و الأضداد و كل الموجودات ، و ذلك يستطيع الإنسان أن يكون في أعلى عليين و في أسفل سافلين ، و كلاهما بعقله . فلو تأملنا سنجد أن العمل يرجع للإرادة - واعية و غير واعية ، و الإرادة ترجع إلى العقل أي تصورات معيّنة و اعتبارات وجودية خاصّة حتى لو كان هذا الاعتبار "وهمي" أي يتوهم الإنسان أن شيئاَ ما موجود ، ثم يسلك سلوكا معينا ، فإذن الوهم أيضا موجود في مرتبة من مراتب العقل خياله .

٣- بناء على نظرية " العقل قابلية للعلم " فقط . فإن الواجب أن نراه هو : الموجودات تظهر في العقل ، فيكون كل ما في عقل الإنسان حقيقة ، فتنبني الإرادة على هذا العقل المشبع بالحقيقة لا غير ، فتكون كل أعمال الإنسان على أصلح حال و أحسن مآل . و الواقع خلاف ذلك . و حيث أن كل إنسان يتبع عقله بالضرورة ، " إنما يُجازى الناس على قدر عقولهم " ، و لا يوجد تصور أو قيمة أو أي شئ في نفسه و عمله إلا و هو متجذّر في اعتباراته الفكرية وعاها أو لم يعيها ، ظهرت لنا أو لم تظهر ، فإن النتيجة الضرورية هي أن العقل ليس مجرّد قابلية ، بل فيه فاعلية و هو ملآن و ليس فارغا مطلقا .

المسألة السابعة :

قولك " يعرف الرسول برسالته من طرق خارجة عن العقل بل هي متعلقة بالقرائن " قول مستغرب . فما هي "القرائن" ؟ أليست هي أمور يعتبرها العقل ! (بالمناسبة أنا محقق و أعرف معنى القرائن على المستوى الوظيفي القانوني قبل المستوى الفلسفي) . ملاحظة القرائن هي ملاحظة لموجودات ، و هذه معرفة عقلية . ترتيب القرائن و الموازنة بينها ، أيضا عملية عقلية . الحكم على ثمرة القرائن و العمل الواجب الترتب عليها ، كذلك عمل عقلي . فإذن النظر في القرائن هو من صلب العقل و ليس

من الطرق الخارجة عنه . و هو طريق فكري حصولي ، يأخذ بمقدّمات و يقيس احتمالات ، و فيه الكثير من الحدسيات و العمليات اللاشعورية الذهنية . و في النهاية لو جئنا بأي قرار بني على قرائن نستطيع أن نُحلله حتى نعرف كيف استعمل صاحبه عقله ليحكم بما حكم به . و السلام .
ثم قال :
رد على النقاط وليتك تختصر أحسن الله إليك
إعلم سيدي أسرج الله بالعرفان فودي وفودك.
1 أن قولي أدركت الشيء لا يعني أن إدراكي معنىً زائد على القضية واعتقد أن هذه المسألة بحسب ما سردتموها هي التي تشكل عليكم وهذا راجع لرؤية المسألة كأطراف لا كمفهوم.
فرؤية المسألة كأطراف يتعين أن نجعل كل أطرافها قضية (العاقل والعقل والمعقول).
والرؤية بهذا المعنى تحاط بالدور والتسلسل وهو محال.
فعقلي كيف أدرك وإدراكي كيف عقل إلى مالا نهاية.
فلا تصح الرؤية بهذا النهج وإنما نقول بإدراج الزمان أنني أدركت هذه المسائل بعد كذا فلم يصح إدراكي إياها وأنا طفل لعدم وجود الأسباب المنحازة للزمن ولكن للطفل قابلية أن يكون عالم وإلا لما صار فالقابلية أساس العقل وهو أمر هيولاني لا صورة فيه إلا القابلية.

2 لم أنسبكم لباركلي وما ذكرناه إلا للتمثيل وذكرت فحوى مذهبه لا فهمي له .
3 الكشف حق ولكنه منتهى تحقيق لا أوليا ولا يكون إلا على موجود، او ابغونا كشفا على غير موجود للإفادة.
3 النور ليس له من ذاته إلا الإمكان والممكن ليس له وجود من ذاته إلا أن تقصد نور الأنوار الذي قاله الشيخ الشهيد قدس سره وهو واجب الوجود فهو النائر بذاته المنير لغيره بلا واسطة أما غيره فلا يمكن دون واسطة.
وكذلك الإصطلاح لم أذكره إلا لأنه أداة لمعنى ولم أناقش تعريفه ومكانه من المعنى.
لا للتشعب سيدي .
4 عرفان العقل لماهيته أو المواهي الأخر من خلال البحث والبحث واسطة، أما عرفانه لوجوده فهو متضمن لذلك دون احتياج واسط.
5 ذكر الخلاف لا يعني بالضرورة ذهاب المعنى والبداهة فيه
وإنما ذكرته لأني لا أريد ذكره أو سحب المنشور إليه فالفائدة المترتبة من هذه التعليقات المباركة من نقاش القواعد هي العلم بالذات والمواضيع كهداية الناس مباشرة أو واسطة هي علمية بالعرض البعيد.
وأقول في العلم" لا في مبحث الهداية.
6 سيدي قبل الروح روحك أعني على فهم هذا الأمر

كيف تكون الأسباب فكرية الإنسان مركب من أمور غير العقل وقولي بالأمور الخارجة وهي أحكام الجسد فمثلًا الأعشى صناجة العرب رده عن الإسلام تحريم الخمر لحبه إياها فهل هذه قضية فكرية أم مزاجية رغم علمه التام ومدحه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بقصيدة رعلاء قل نظيرها؟!
7 الواقع لا تعلق له بما نحن فيه ولا يحكم فاختلاف الناس من النفس إذا لم تتزكى فالخير يذهب على الإنسان من عدم تزكية النفس وذهاب الخير حضور الشر، هذا هو الواقع.
والخير إعطاء كل شيء حقه وقدره لأن كل الأشياء مقدرة تقديرا محكما والزيادة والنقصان في المحكم شر.
للعقل فاعلية نعم متقدمة ليست من ذاته بل بواسطة وكل ما ذكرته حضرتك وسائط وحتى الآن لم تأتي بشيء استقل به العقل دون وسط.
ولنكتفي بهذا القدر مع شدة الحاجة للمزيد ودعاؤنا لكم بالبركة والقبول وجمعنا الله بكم على أرائك العلم في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولا حجبنا عنه في الدارين بحرمة المبعوث من تهامة.
فقلت :أخي العزيز : بلغ الحوار نهايته ، و أشكركم على وقتكم و اهتمامكم . و السلام .

ملحوظتي على الحوار عموما :
١- هذا الرجل قرأ بضعة أحرف و تمسّك بها ، و هو لا يكاد يفهم لا ما ألقيته عليه و يقول كلاما بلا فائدة . و يُغالط كثيرا و قد بدا أن البحث لا نهاية له لكثرة المسائل و طول التفريعات و هو لا يتدبر ما أذكره له و يظنّ أنه على شئ .
٢- و من علامات قوله كلاما بغير مسؤولية علمية . ما ذكره عن شيخ الإشراق و زعم أنه "أثبت الناس فيه" بالرغم من زعمه بأن النصّ الذي اقتبسته من الشيخ عن العوالم الثلاثة و موضوعه إنما جاء في آخر حكمة الإشراق بينما الواقع أنه ورد في أوّله في المقدّمة التي وضعها الشيخ له . و كذلك زعمه بأن النفري لديه مخاطبة اسمها "مخاطبة الإمامة" و لا يوجد في كل مواقف و مخاطبات و حكم و كلمات النفري أي شئ اسمه الإمامة ، بل و إني مسحت على عجالة جميع المخاطبات ال٥٧ و لم أجد كلمة الإمامة أو الإمام فيها فضلا عن "مخاطبة الإمامة" . و أخيرا أحالني في مسألة الإيمان و اختلاف المتكلّمين فيه على كتاب الأربعين للفخر الرازي ، و قد رجعت إلى جميع مباحث الكتاب و ليس فيها مسألة عن اختلاف المتكلّمين في الإيمان و هل هو بالقلب حصرا أم بغير ذلك ، بالإضافة لأن الرازي عقدفي المسألة ٣٧ بحثا حسنا حول الاحتجاج بأن الأدلة النقلية لا تفيد إلا الظن و ذكر أدلّة عشرة متينة لذلك - و يمكن أن نضيف إليها - ثم ختم بذكر استثناء نادر جدا في هذا الأصل ، و هذا مما يدعم قولنا بأن المحورية للأدلة العقلية مطلقا أو شبه مطلقا و ليته طالعه و كفانا هذه المهاترة ، و إن انتفعنا بها و الحمد لله و لصاحبنا الشكر .
٣- يبدو لي أنه بعض الناس حين يروا كلاما رصينا و قوّة في التعبير يريدون أن يدخوا و يرفعوا صوتهم في المجلس كمجرد إثبات لوجودهم لا غير . و إلا فإنهم لا يعقلون شيئا له قيمة .

٤- إن قلت : فلماذا حاورته إن كان هذا انطباعك عنه ؟ فأقول : إثباتا لأن أي كلام و لو كان سفيها يمكن أن يكون سببا لإبراز الحكمة ، و "معذرة إلى ربهم و لعلهم يتقون" ، و تدريبا لنفسي على الصبر و الكتابة و لو لم أكن مرتاحا فيها . و قد فزنا بالكثير و لله الحمد في هذه المحاورة .

و سبحان ربك رب العزّة عما يصفون . و سلام على المرسلين . و الحمد لله رب العالمين .

تعقيب : بلغني عن أحد ممن يعرف هذا المُحاور الذي حاورته الرسالة التالية بعد أن قرأ المقالة السابقة و هو من أصحابنا :

{سيدى الحبيب ..السيد فلان من القلائل الذين يقال عليهم بحق طالب علم فضلا عن أنه من أهل بيت النبوة من السادة الفلانية ..وهو صاحب عقل مرتب ومنظم على صغر سنه ..

أما كلام حضرتك فلا يكاد يفهمه إلا القليل حتى أنى أحيانا فى كثير من كلامكم العالى أظن أنه ما فهمه إلا أنت عن ربك ..

وأيضا الحوار بالكتابة غير الحوار بالمكافحة فقد يفهم من الكتابة مقصود مخالف جدا لما يريده الكاتب ..

دمت طيبا سيدى}

فأجبته :

حبيبنا في كتاباتي لا أهتمّ بالأشخاص بقدر ما أهتمّ بوصف بعض الظواهر الموجودة التي تسنح لي . و فعلا يبدو فلان أنه شخص له اطلاع و لم آخذ من الحوار إلا بقدر ما ظهر لي منه لا غير . و لذلك كما ترى فإني لم أذكر الأسماء ، فقد جرّدته بقدر المستطاع . و لو كنت تعرف صاحبنا العزيز فبلّغه سلامي و قل له أن يدعو لي من فضلك . و سبحان الله ، قد شعرت في كلامي معه أن له خاصّية عند الله ، فإني وجدت الكلام ينحدر من قلبي ليصل إليه ، النور يريد أن يصل إلي أهله حبّا و شوقا ، و قد فسّرت لي الآن أنت سرّ ما وجدته في نفسي و استغربته بما قلته عن نسبه الشريف . إلا أنه عليه أن يعرف أن مسؤولية الأشراف أعلى من مسؤولية غيرهم ، خصوصا في العلم ، فإن جدّهم هو "مدينة العلم" فينبغي أن يحرص حرصا شديدا فيما ما يُناظر به و ينقله من مصادر و ينسبه إلى العلماء . و العفو إن كنّا قد أزعجناك بهذا الحوار الطويل لكنّي نسخته في كتبي و لم يضع منه شيئاَ و لن بإذن الله ، فما هو بهذر و نفثة مصدور ، لكنه محفوظ في عندنا في كتاب مسطور . و لو تُخبره أن يترك تحديد ذهنه بالنقاشات الفلسفية الصورية و يُركّز أكثر على سلوك طريق المكاشفة و لزور الأوراد و الأذكار و الأدعية لكان خيرا له و طريقه مفتوح بإذن الله و وراء الباب يقف رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فليأخذ العلم من هناك أحسن . و السلام عليكم .

....

(حجة ملحد و جوابها)

قال الملحد : الأديان لو فنيت لا يمكن إعادتها . العلوم الواقعية "الساينس" لو فنيت يمكن إعادتها. و هذا هو الفاصل بين الدين و العلم . و الذي يدلّ على أن الدين اختراع بشري ، اخترعه بعض الناس في زمن ما ، فلا أساس له في الحقيقة الواقعية ، لذلك لو فني لا يعود . أما العلوم المادية فإنها حقيقة في الخارج بغض النظر عن اختراع الإنسان و معرفته لها ، و لذلك لو أحرقنا كل كتب العلوم و البحوث العلمية لأمكن بعد حين و بتطبيق المنهج العلمي أن نُعيد اكتشاف كل شئ من جديد ، مما يدلّ على أن الساينس واقعي لا وهمي . فلماذا نترك العلم الذي تتفق عليه العقول المستقيمة شرقا و غربا ، و نتبع أوهام اخترعتها مُخيّلة بعض الناس في ماض سحيق لا علم لنا به على التحقيق .

الجواب :

أ- عندنا لا توجد ثنائية بين الدين و العلم كما عند الغرب و الذي ورث ذلك من الملّة اليسوعية كما ظهرت عندهم . فهذه في الأصل ليست مشكلتنا . عندنا الدين علم ، و العلم دين . و تحريف البحث العلمي جرمه كجرم تحريف النصّ الديني ، كما أن فضيلة دراسة العلم أعلى أو مساوية من فضيلة كثير من العبادات و الشعائر بل و الأخلاق .

ب- مع تبنّي المشكلة مبدئيا و أخذ لبّها نقول : المقولات الأساسية للملل الموجودة ، أو لا أقلّ كثير منها، أو لا أقلّ الجوهري منها و النمط العام لها ، هذه المقولات باقية ما بقي الإنسان ، و موجودة ما وجد الإنسان . و قد سبق أن قررنا ذلك فلا نعيد و إنما نُذكّر فقط . فالإدعاء بأن { الأديان لو فنيت لا يمكن إعادتها } هو إدعاء غير صحيح من وجهين : فمن وجه ، لطالما وجدنا أي موضع تخفى فيه مقولات الدين الأساسية و نمطه العام يقوم الدين بالظهور في هذا الموضع بدرجة أو بأخرى ، حتى بقي الدين إلى يومنا هذا و في كل الأرض بدرجة أو بأخرى و في شتّى أنواع و أصناف و طبقات الناس له حضور . و من وجه آخر و هو الأهمّ ، ما أدراك ؟! كيف قلت { الأديان لو فنيت لا يمكن إعادتها } ، هل هذه معلومة استفدتها من التجربة ، فأين هي ؟ أم هل فني الدين في موضع ما فناءا تامّا ثم لم يعد بعدها أبدا حتى تقول ذلك ؟ أرونا حصول ذلك مرّة واحدة في كل التاريخ المعروف إلى يومنا هذا و لحظة قراءة هذه الكلمات . و بطبيعة الحال هذا لن يحصل . لأن هذه الفكرة و التي قد تبدو "منطقية" لبعض الضعاف المتحيزين ، لا أساس لها لا في العقل و لا في الحسّ .

ت- أصل هذه الحجّة هو افتراض - و أشدد على افتراض - غير مثبت بأي نوع من الإثبات ، يقول أن الدين اختراع وهمي من بعض البشر . و السؤال الآن : كيف اتّفق بالصدفة المحضة أن يشترك الناس كلهم من قبائل الأبوريجينز في "أستراليا" إلى قبائل الحمر في "أمريكا" مرورا بملل الصين و اليابان و كلت أوروبا و اليهودية و اليسوعية و الإسلام و وادي النيل و غيرهم ، كيف صدف أن اشترك أصحاب هذه الملل في اختراع نفس الأوهام عموما و الاشتراك في كثير منها على أقلّ تقدير ؟ فهمنا زعمهم بأن الإسلام أخذ من اليسوعية ، و اليسوعية أخذت من اليهودية ، و اليهودية

أخذت من المصرية ، أي فهمنا نظرية التأثير التاريخي الظاهري - هذا العجل الذي أُشربت قلوب الغربيين حبّه و العكوف عليه لعقود بل قرون و لا يزال قائما يُصدر خواره في آذان البعض إلى هذا اليوم - لكن هذا لا يُفسّر قبول القابل أي لماذا أخذ هذا الشئ أصلا ، و لماذا أخذ هذا الجزء دون غيره، و لماذا لم يخترع هو بنفسه شيئا جديدا طالما أن لهم هذه القدرة الرهيبة على التلفيق و الخداع و التزويق و التنميق الشديد الذي أغروا به الملايين بل المليارات من الناس و منهم أصحاب أعلى عقول عرفتها الأمم . ثم من أين جاء "المخترع الأول" بما جاء به ، إن كان كل حدث لا بد أن يُفسّر بحدث قبله . فاليسوعي أخذ من اليهودي ، و اليهودي أخذ من المصري ، فممن أخذ المصري ؟ فإن قلتم : أبدع . فلم لم يبدع اليهودي ؟ لم لم يبدع اليسوعي ؟ إن قلتم : لأن نتاجهما تشابه و تتطابق . قلنا : عندكم أمثلة من هذا الزمن الحداثي و في علماءكم المعروفين من اتفق أنه اكتشف فكرة أو وضع علما و نظرية في نفس الوقت الذي وجد غيره - و بدون أي اتصال ظاهري مادي بينهما - باكتشاف و وضع نفس الفكرة . ثم من أين في الطبيعة أن إخراج ثمار متشابهة يعني وجوب صدور هذه الثمار من شجرة شخصية واحدة ؟ أكل تفاحة خرجت من نفس شجرة التفاح التي مكانها و زمانها هو كذا و كذا من المكان و الزمان المحدد المقيد . قد تتشابه و تتطابق الثمار مع اختلاف الأشجار ، و الكل يستمد من نفس الماء في باطن الأرض أو حتى في أرض مختلفة تماما ، و في زمان و مكان مختلفين بدون أي اتصال بين الشجرتين في الظاهر . بل نزيد : ائتونا بأي كتاب حداثي لرجل ملحد لا يعرف شيئا عن الإسلام و المسلمين و لم يقرأ كتابا لمسلم قطّ بل ليكن أكبر عدو للمسلمين . و نستطيع أن نُخرج لكم من كلامه و أفكاره نفس الكلمات تقريبا - و أحيانا قليلة بالنصّ الذي يكاد يكون ترجمة مضمونية - و نفس الأفكار التي كانت لعلماء مسلمين من قبل ألف سنة . فبناء على نظرية إثبات الأخذ لثبوت التشابه ، يجب أن نقول أن صاحبنا الملحد الحداثي قد اكتشف آلة زمن و عاد ألف سنة و جالس ابن فلان العلاني الذي أفاده هذه الكلمة أو تلك الفكرة ، و أن هذا الملحد ما هو إلا مُختلق لم يأخذ الكلمة من وحي عقله و ثمار نظره المجرّد في الوجود و الموجود مباشرة . و أخيرا - في هذا السياق : هب أننا فسرنا أخذ هذه الفكرة أو تلك ، فهل الدين من هذه الأديان العريقة الكبرى هو فكرة واحدة !؟ هل هو كلمة واحدة حتى نقول "لقد فسرنا ظهور هذا الدين عن طريق إثبات أنه أخذ هذه الفكرة و تلك الكلمة من المصدر الكذائي السابق عليه تاريخيا "؟! تأمل مثلا في زعم البعض بأن نبينا الكريم صلى الله عليه وسلم قد أخذ هذا الجزء من الآية الكذائية و هذا المضمون من الحديث الكذائي ، من مصدر كذا و كذا .. و كأن الذي يستطيع أن يُلفّق من عند نفسه وخياله الواسع أكثر من ستة آلاف آية تأخذ بألباب العلماء و الأمم شرقا و غربا ، و ستين ألف حديث أقاموا أربعين دولة و "إمبراطورية" على مر التاريخ ، لن يستطيع أن يُلفّق هذا الجزء و ذاك المضمون من عند نفسه ! و كأن الذي يجود خياله بكنوز سليمان و قارون ، سيعجز عن وزن هميان تويجر قروي .

ث- أصل آخر للحجّة : اعتبار مضامين الدين لا مواز لها في الواقع الوجودي ، على عكس العلم الحداثي الذي له مطابق واقعي في الخارج . هذا الكلام ضعيف جدا و لا يصدر عن متأمل . و ذلك لوجوه :

الأوّل أنه يناقض مبدأ بديهي و هو أنه لا يمكن أن يوجد شئ من العدم . كل ما هو موجود فهو صادر عن وجود . و لا تسلسل إذ المرجع هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي و الغني الذاتي . لكن لنترك الآن النظر العرفاني و ننزل إلى مستوى القوم قليلا . سؤال : هذا المضمون الديني لنسمّه س ، من أين جاء ؟ لابد أنه جاء من عند إنسان . حسنا . هذا الإنسان من أين جاء به ؟ لابد أنه اختلقه من مخيّلته . جيد . المخيّلة من أين تأتي بالصور التي تظهر فيها ؟ لابد أنه الواقع المادي أي الوجود و الموجود . فإذن س من إنسان ، و الإنسان من مخيلته ، و المخيلة من الواقع الموجود ، فإذن س من الواقع الموجود . هذا بديهي . لكن قد تقول : إلا أن للمخيلة القدرة على تغيير الصور التي تأخذها من الواقع و تحيلها إلى شئ لا وجود واقعي له . نقول : هذا مستحيل فعليا لكن سنُسلّم و نتنزّل جدلا لنرى إلى أين سيذهب هؤلاء . حسنا ، المخيلة قد تعبث بالصورة الواقعية و تجعلها غير واقعية . إلا أن السؤال يصبح : هذا بحد ذاته إقرار بأن س أصلها صورة واقعية . هذه واحدة تؤيد ما ذهبنا إليه . الآن يصبح عبء إثبات وقوع تحريف في الصورة الواقعية التي هي أصل س على عاتق صاحب دعوى وقوع العبث و التحريف . و عليه أن يثبت مصدر قدرة المخيلة - و هي شئ وجودي - على تغيير الوجود الذي تلقّت صورته نظيفة و مطابقة للخارج - حسب تصور القوم . و لابدّ أن يكون الباعث للإنسان على إيقاع التحريف في الصورة أيضا باعث موجود و حقيقي ، إذ ما لا واقع له لا يُحدث أثرا في ما له واقع ، العدم لا يؤثر في الوجود . فبما أن الإنسان قام بخيّلته بتحريف الصورة الواقعية الأصلية ، فلابد أن يكون له سبب بعثه على ذلك ، و هذا السبب لا بد أني كون حقيقة موجودة و لها أصل موجود . ثم الكيفية التي بها حرّف الإنسان هذه الصورة الواقعية لابد أن تكون لها غاية ، أي لابد أنه حرّفها بهذه الطريقة المعيّنة من أجل أن يؤثر تأثيرا معيّنا على الآخرين الذي أراد أن يخدعهم بدينه ، و حيث أنه لا يمكن خداع إنسان إلا بما تحتاجه نفسه و يظنّ أن هذا الشئ الذي سينخدع به هو شئ سيحقق له غاية في نفسه ، و حيث أن غايات نفس الإنسان كنفس الإنسان أمور حقيقية و لها أصول حقيقية واقعية ، فيعود الأمر في نهاية الرحلة إلى أن تحريف الصورة الواقعية مُحاط بأمور واقعية و أمور ترجع إلى أشياء واقعية موجودة حقا و متحققة فعلا . و بالنتيجة : المضمون الديني س له مواز في الواقع الوجودي الخارجي . سواء كان مواز تام و مطابق له ، أو في أضعف تقدير و مع الإعراض عما قررناه قبل قليل يكون له مشابه كبير في الواقع الخارجي . الافتراض بأن التخيّل يعني العدم ، هو اختلاق حداثي لا حاصل له في الوجود . التخيّل واقع و عمليته واقعية و أسبابه واقعية و غاياته واقعية ، فكيف لا يكون واقعيا بأي معنى من المعاني بل بأقوى معنى من المعاني ؟!

الثاني لولا وجود مطابق واقعي للمضامين الدينية ، لما تعلّق بها كل الناس في الماضي تقريبا ، و الكثير جدا منهم في الحاضر ، و الكثير جدا متعلّق ببعض مضامينه حتى و إن لم يأخذه كلّيا ، و لا يخلو إنسان من اعتقاد من الاعتقادات التي مصدرها الرؤية الدينية الأصلية و الفرعية . لا تقل : رغبات . فإن الرغبات حقيقة من الحقائق . كما أن شهوة الطعام تدلّ على وجود طعام مفارق لنفس الشهوة ، و شهوة النكاح تدلّ على واقعية النكاح بغض النظر عن ذات الشهوة في فلان أو علان من الأشخاص ، و كذلك ينبغي أن نقيس على هذه الرغبات المادية أي رغبة أخرى للإنسان ، ألستم تقولون أنه لا يوجد أي شئ إلا المادة في الإنسان ، و أن دماغه ما هو إلا شئ مادّي لا غير ، فإذن أين الفرق في رغبة الإنسان في الطعام أو رغبته في الجماع أو رغبته في الأمن أو رغبته في الحياة الخالدة أو رغبته في لقاء الله ؟ كل هذه الرغبات موجودة و شائعة في الناس ، شرقا و غربا ماضيا و حاضرا . و كلها خرجت من "نفس الدماغ" الذي في هذه الرؤوس . و كلها نتجت عن "تفاعلات كيميائية" . فكيف صار بعضها عندكم واقعيا و بعضها من نتاج المخيلة العدمية ؟ هذا تحكّم و تفسير للوقائع بحسب ما تشتهيه نفوسهم لا غير . لا يمكن للرغبة أن تنشأ من عدم ، أو تتعلّق بعدم . أي عدم من كل الجهات . يستحيل . لابدّ أن يكون للشئ وجود ما و واقعية ما حتى يصير مرغوبا لموجود ما .

الثالث هو التجانس الأساسي بين الناس . فإن كانت الكلية في كل الناس تقريبا ، حين تكون "سليمة" ، لها نفس الهيئة عموما و لها نفس الوظيفة ، كذلك القلب دائما يوجد في الصدر و لا يوجد إنسان ولد و قلبه في ركبته ، و كذلك العينين في الرأس لا في أصابع اليد ، و كذلك الدماغ له نفس الهرمونات و الأشياء عموما - و الاستثناء استثناء نادر . فأحسب أنه حتى الملحد سيقرّ بأنه يوجد تشابه أو تطابق جوهري بين الناس ، مع وجود الاختلاف العرضية و المرضية أحيانا طبعا . لكن كل الناس هم أفراد جنس "الإنسان" . هذا بديهي . و بناء على ذلك ، تتطابق السمات العامّة للناس ، فهم يحتاجون إلى أكل ، و يحتاجون إلى نوم ، و ما أشبه من مشتركات بين الناس ، بغض النظر عن الاختلافات في الدرجة و اللون و غير ذلك .

بناء على الأوجه الثلاثة السابقة تكون النتيجة هي التالي : بما أن المضامين الدينية - على فرض اختلاقها من المخيلة - هي أمور مبنية على واقع ، و بما أن الأديان توافق رغبات عموم الناس ، و بما أن الرغبة لا بدّ أن تكون مبنية على واقع ، و بما أنه يوجد تجانس أساسي بين الناس في شتى الأماكن و الأزمان ، فالنتيجة هي أن المضامين الدينية ستظهر و يمكن أن تظهر في شتى الأزمنة و الأمكنة ، لأن أصولها الواقعية و الباعثة عليها واقعية . فحتى لو كان الدين اختلاق ، فإن الناس سيختلقونه دائما .

و ما سبق يردّ الجزء الأوّل من الحجّة الذي يدّعي أن الدين لو فني لا يُعاد .

و أما الجزء الثاني الذي يدّعي أن العلم الحداثي لو فني يُعاد . فالجواب عنه كما يلي إن شاء الله :
أ- محاولة تصوير أهل الدين كأنهم أعداء للعلم بالطبيعة الجسمانية ، و كأن هذا العلم هو حكر على هؤلاء الملاحدة و أشباههم من الحداثيين ، فما هذا مرّة أخرى إلا نفس الذهنية اليهودية و اليسوعية الغربية الشائعة التي ترى أنها تملك الحق وحدها و الباقي على ضلالة و هو عدوّنا لأنه ليس معنا . نفس ما كان يفعله أولئك بالملّة صار هؤلاء يفعلونه بالمعرفة . التعصّب في أعصابهم .

ب- ما المقصود بالعلم الحداثي ؟ إن كان المقصود هو العلم بالطبيعة ، فهذا قبل الحداثة . و إن كان المقصود هو بالعلم بالطبيعة بحسب منهج معيّن اختصّ به الحداثيون ، فهنا الكلام . المقصود إما الرؤية الوجودية أو المنهج أو النتائج . النتائج ثمار الرؤية و المنهج . فلا يمكن تبرير مسلك بنتائجه المعدومة التي لم توجد بعد ، بل لابد أولا أن يوجد المسلك ، ثم يتم السلوك فيه و تنفيذ بنوده ، ثم تبدأ النتائج في الظهور ، نتائج تفسيرية أو تقنية عملية ، ثم يتم النظر في مدى دقة التفسيرات و جودة التقنيات ، إن كان المقصود بالعلم ما له ارتباط بالطبيعة السفلية أو البدنية طبعا و الآن فصاعدا نشير ب "طبيعة" فقط للإشارة إلى هذا العالم الذي لا ينظر الحداثي - حسب توهمه على الأقل - إلا فيه و منه و به و له . فإذن ، حين نريد أن نميّز مسلكا عن مسلك في التعامل مع الطبيعة لابد أن نبدأ من النظر في الرؤية و في المنهج . فما الذي يُميّز الحداثة عن العراقة ؟ على مستوى الرؤية فإن الحداثة قالت أنها ستعتبر أن لا وجود إلا للطبيعة فقط لا غير . و على مستوى المنهج و ستنظر للطبيعة بموضوعية غير ذاتية و لن تُسقط الذات الإنسانية على المواضيع الطبيعية ، و ستقيس كل ما تراه كمّيا حتى تعرف صفاته الأولية ، و ستعتبر أن الأسباب التي تُحدث الحوادث الطبيعية موجودة في الطبيعة ذاتها ففي الطبيعة السبب و الأثر فهي نظام مغلق ، و ستفترض أن للطبيعة قوانين تسير عليها الحوادث سواء كانت قوانين مطلقة أو ترجيحية احتمالية . . هذه بعض الخصائص العامّة للرؤية و المنهج اللذان يُشكلان ما يعرف ب "العلم" عند الغربيين الحداثيين و من شايعهم ، و لأنه النمط السائد في الغرب فمن الآن فصادعا نقول "العلم الغربي" فقط للتمييز . الآن . أول ما يجب أن نعيد و نزيد و نشدد بأشد تشديد عليه - و ذلك لكثرة الغفلة و التغافل عنه - هو هذا : كل ما سبق من قواعد في الرؤية و في المنهج هي أمور لا علاقة لها ب "المنهج العلمي" ، و هي غير ناتجة عن "تجربة" ، و لا هي "أمر مشاهد ماديا" ، و لا أي شئ من هذا القبيل . بل هي اختيارات عقلية للقوم . و بناء على هذه الاختيارات ، أسسوا منهجهم الذي بتطبيقه بدأت تخرج لهم نتائج يعتبرونها تفسيرا لا محيص عنه أو لا أحسن منه في لحظة معرفته أو صنعوا تقنيات يعتبرونها إبداعا و إنجازا لا مثيل له في تاريخ الأمم و ما صنعته . في هذا المقام لا يهمنا مستوى النتائج الذي هو ثمرة لتلك الشجرة الممثلة بالرؤية و المنهج العام .

ج- سؤال : هل يوجد أي ضرورة عقلية أو نفسية تجبر الإنسان - العاقل و المفكر أيضا - أن يقبل بتلك المصادرات و الافتراضات و الأسس التي اختار الغرب أن يأخذ بها على مستوى الرؤية و المنهج

في التعامل مع الطبيعة ؟ الجواب القاطع الذي لا يستطيع أكبر فيلسوف غربي يحترم نفسه - أو لا يحترمها أيضا - أن ينقده فضلا عن أن ينقضه هو : كلا . لا يوجد أي ضرورة و لا أي باعث جوهري يدفع الإنسان لأن يأخذ بتلك الاختيارات على مستوى الرؤية و المنهج . و الدليل على ذلك بسيط جدا و يمكن تلخيصه في نقطتين كل واحدة كافية بذاتها :

الأولى بكل بساطة لا يوجد في العقل ما يوجب ذلك . فهذه الاختيارات ليست من الضرورات المنطقية أو الرياضية التحليلية و لا هي مبنية على بديهيات فطرية (هذا على فرض أن الملاحدة الغربيين يقولون بوجود بديهيات فطرية في العقل و منهم من ينكر من ذلك ما يعلمه أهل الاطلاع و لو العادي بل بعضهم يسعى في إنكار أي ضرورة عقلية ، بل إنهم صاروا ينكرون معنى "العقل" بالمعنى العريق له) . و هذا كاف لنفسي الضرورة العقلية و العلمية .

الأخرى و هم الأهمّ هي الشاهد التاريخي الممتد في جزء كبير منه للواقع الحالي و هو شاهد تاريخي يقرّ به الجميع و في أوّلهم الملاحدة و الغربيين أنفسهم قبل غيرهم . و هذا الشاهد هو كون الناس على مرّ القرون ، بل على مرّ عشرات آلاف القرون ، لم يُنتجوا هذا "الانتاج الأعظم على ممر التاريخ البشري" الذي قام به الغرب . و لا أقلّ التاريخ المعروف و المدوّنة فيه آراء العلماء شرقا و غربا ، فإنهم لم ينظروا للوجود بهذه الرؤية الحصرية الاختزالية الغربية ، و لا كان منهجهم بهذا النحو الحصري الضيق و التعسّفي و الذي فيه ما فيه حين تنظر في كل فقرة منه على حدة (كما عزمنا أن نفعل في كتاب أو كتب مستقلّة إن شاء الله) . فلا أنه لا توجد ضرورة عقلية و علمية و نفسية توجب على الإنسان أن يختار الرؤية و المنهج الغربيين ، بل إن الإجماع البشري تقريبا هو على رفض هذه الرؤية و هذا المنهج بدرجة أو بأخرى من الرفض (و إن كان غير مرفوض كليا بطبيعة الحال ، مرّة أخرى لا احتكار لهذه القواعد فبعضها صحيح من وجه و في ضوء أمور أخرى) .

بناء على الحقيقتين المتقدمتين ، فإنه فضلا عن أنه لا يوجد دليل من تجربة أو منطق يدلّ على أنه لو فني العلم الغربي أو "الفكر" الغربي للدقة (إذ العلم لا يخطئ الوجود ، أما الفكر فيخطئ بتقييده و تحريفه له) سيعود حتما ، فإن الواقع هو أن النفس المستقيمة للإنسان ، أو المعتدلة أو المتوسطة مع كثير من غير المعتدلة منها ، ترفض الرؤية و المنهج الغربي و تنفر منها .
و هنا ملاحظة لطيفة : أليس الغرب في ما يسميه الطب النفساني يعتبر أن الإنسان السوي هو الإنسان المتوسط و العادي . و أليس المتوسط يؤخذ من النظر في عموم الناس و أخذ النمط الأوسط فيهم . و أليس قد ثبت أن النمط الأوسط للناس - و باعتراف الغرب و الملاحدة قبل غيرهم - و على مرّ الدهور كان و لا يزال رافضا للرؤية و المنهج الغربي . فإذن أليست النتيجة الضرورية هي أن أهل الفكر الغربي "العلمويين-السايننستس" هم مجموعة من المرضى النفسانيين و غير الأسوياء ذهنيا !؟ (أخيرا وصلنا لفائدة حقيقية من هذا "الطب النفساني") .

فخلاصة جواب هذه المقالة هو :
١- لم يسبق للدين أن فني ، فلا يوجد دليل تجريبي أو شاهد تاريخي على الادعاء بأنه لو فني لما عاد . و لا يوجد دليل عقلي على ذلك عند التحقيق . فضلا عن أنهم يأخذون بالتجربة دون العقل المجرد "على طريقة الفلاسفة القدماء الذين يجلسون في الأبراج العاجية يختلقون النظريات الوهمية" (على حد قول هؤلاء الذين يفكرون و هم جالسون في المزابل العفنة المناسبة لحالتهم) .

٢- ثبت أن الدين أساسه واقعي ، و هو متجذّر في النفس الإنسانية ، فكلما وجد الإنسان وجد الدين و لو كان دينا مختلقا (و هم يدعون أن كل الأديان مختلقة ، فيثبت أن مضامين الدين تعود بسبب وجود الإنسان الذي اختلقها . و هو المطلوب إثباته على أقلّ تقدير دفعا للحجّة) .

٣- لم يسبق للعلموية الغربية أن فنيت حتى نعرف أنها ستعود أم لا . فادعاء أنها ستعود تخرّص بغير تجربة .

٤- الثابت هو أن العلموية الغربية نشأت من رؤية و منهج خاصّ اختاره البعض لأسباب عقلية و نفسية خاصّة بهم ، و لا تنطبق على عموم الناس بالضرورة ، و قد ثبت أن معظم الناس على مرّ القرون لم يختاروا هذه الرؤية و المنهج الطبيعي . و افتراض أن الناس ستعود إلى الحالة الوسط المعتدلة نفسيا هو الأقرب للواقع ، و الحالة الغربية غلوّ مرضي خارج عن الاعتدال ، فضلا عن الآثار المدمرة نفسيا و بيئيا التي تسبب فيها هذا الفكر العلموي الغربي ، بالتالي افتراض أن الناس ستتوب من هذه النظرة العلموية و تتركها لو فنت و لا ترجع إليها بعد ذلك هو الأقرب إن كنّا سنرجّح أحد الطرفين .

الدين في بقاء لأنه من حقيقة باقية . و الفكر الغربي إلى زوال أو هامش صفحة المسيرة الإنسانية .
" و الله متمّ نوره و لو كره الكافرون " .

....

(ترجمة لمقالة للشيخ عيسى نور الدين رضوان الله عليه : العقل الرمزي)

الترجمة .
{ حسب خطأ شائع جدا - واحد قد صار حتى لحد يزيد أو ينقص "رسميا" في إثر التطورية - كل الرموز التقليدية كانت أصلا مفهومة بنحو حرفي حصرا ، و علم الرمزية بالمسمى الصحيح إنما تطور كنتيجة ل "يقظة عقلانية" و التي وقعت متأخرا . هذا رأى تماما يعكس العلاقة السوية للأشياء ، كما تفعل كل الافتراضات المُشابهة الناشئة من السياق التطوري . في الحقيقة ، ما يظهر لاحقا كمعنى مُضاف من الخارج كان قبل ذلك حاضرا ضمنيا ، و "عقلنة " الرموز هي نتيجة ، لا لتقدّم عقلي ، بل على العكس لخسارة ، من قبل العامّة ، للذكاء العتيق . إنه لذا على اعتبار تزايد الفهم القاصر للرموز و من أجل أن يُدرأ خطر " الوثنية" (و ليس للهروب من ما يُفترض وجوده مسبقا ، لكن في الواقع لا وجود له ، من وثنية) أن الدين وجد أنه مُلزم بالتلفظ لتفسير الرموز التي في الأصل - ال "العصر الإلهي" - كانت بنفسها مناسبة تماما لإيصال الحقائق الفوق-طبيعية .

هذا الخطأ في اعتقاد أنه في البدء كل شئ كان "ماديا" و "كثيفا"- غلطا يُسمى "صلبا"- قد أيضا قاد البعض إلى الإنكار بكل تكلفة أن الأقوام " البدائيون " ، لاسيما هنود شمال أميركا ، عندهم فكرة الإله الأسمى ، و هم قد سعوا كثيرا ليتموا ذلك بمعونة حجج تُثبت بالضبط العكس . ما انعدام فهم كهذا يكشفه أكثر من كل شئ، هو أن "التخصص" العلمي وحده - العلم بأشكال الجماجم، اللغات، شعائر البلوغ، طرق الطبخ ، و هكذا - لا يرقى إلى التأهيل العقلي المُخوّل للواحد أن يخترق الأفكار و الرموز . مثال واحد من بين الكثير غيره : لأن الأفكار التي لهنود شمال أميركا غير مفهومة (في غياب المفاتيح اللاغنى عنها ، و التي هي أيضا جزء من العلم ، لنقول الأقل)، هذه الأفكار تُعتبر أنها "مُبهمة"; أو يُقال أن ال "غامض" الذي للهنود ليس هو "الروح"—"الذي الرجل البدائي غير قابل لتصوّره، إلا بفضل مفهوم و بحث الرجل الأبيض "[١]—بدون إخبارنا لا عن المقصود ب"الروح"، أو لماذا ال "الغامض" المبحوث فيه ليس واحدا . أي أهمية ممكنة يمكن ل "مفهوم الرجل الأبيض" أن يؤديها للهندي ، و كيف يمكن لعلماء الأجناس أن يعرفوا ما الهندي يفكر بعيدا عن "أبحاث الرجل الأبيض"؟ الأفكار الهندية تُلام على صفتها "المتلونة"، التي تُعتبر غير مُتوافقة مع ال "لغة الأكثر تميّزا للحضارة"[٢]. كأن الاصطلاح- أو الرطانة التخصصية- للرجال البيض كانت معيارا للحق أو للقيمة العقلية، و كأنه ، للهنود ، الذي كان مُعرّضا للخطر كان مُجرد كلمات، و ليس حقائق أو تجارب ![٣]

الفكرة التي ، بفضل "يقظة عقللية" بسبب "التطور"، الرجال أخيرا أدركوا "كثافة" دينهم و أنه من أجل معالجة ذلك ، قاموا ببداعة باختراع تفاسير تقوم ، عشوائيا ، بإعارة الصور معنى أسمى—هذه الفكرة تجري ضد ليس فقط الحقيقة الجوهرية للعلم الرمزيات محل الكلام، لكن أيضا لما هو نفسانيا

مُمكن . لأنه إذا النخبة العالمة ، أو الحسّ الجمعي ، أخيرا أدرك ال "كثافة"—و بالتالي البطلان(٤)— التي للأساطير، ردّ الفعل السوي كان سيكون استبدالها بشئ أحسن أو أكثر "نقاوة"، لكن استبدال كهذا لم يقع أبدا في أي مكان . المُحاظفة على الدين يمكن فقط أن تُفسّر بقيمته الذاتية غير القابلة للتغيير ، ذلك لنقول ، بعنصر "الإطلاق" الذي هو يشتمل عليه بتعريفه و الذي يجعله غير قابل للتبديل في صورته الجوهرية. أن نؤمن بأن الرجال قد يقبلوا الحفاظ على دينهم لأسباب أخرى هو واحد من أشدّ الأخطاء سخافة أو حتى أشدها وقاحة، لأنه في الواقع أن نستخف بالجنس البشري. و لا حتى نقبل فرضية الفكر "ماقبل-المنطقي"(٥) لأنه هنا أيضا إنها مسألة الفكر الرمزي، الذي، بدون أن يكون أبدا غير منطقي، إنه واقعا فوق-منطقي بمعنى إنه يتعالى على حدود الذهن، و بذا على الأبنية الذهنية، الشكوك، الاستنتاجات، الفرضيات. (٦)

-.-
-.- -.-
-.-

إنه سيكون من الخاطئ تماما أن نعتقد أن العقلية الرمزية تتألف من الاختيار من العالم الخارجي صور لتُفرض عليها من الخارج إلى حد يزيد و ينقص معان مستبعدة; هذا سيكون لهوا غير مُلائم للحكمة. على العكس، الرؤية الرمزية للكون هي قبليا منظور فوري يؤسس نفسه على الطبيعة الجوهرية—أو الشفافية الفوق-طبيعية—للظواهر، بدلا من قطع هذه من نماذجها. الرجل ذو التكوين الذهنوي، الذي ذهنه مُرتكز في المادّة من حيث هي، يبدأ من التجربة و ينظر للأشياء بانعزالها الكوني. الماء هو له—حين هو ينظر له بمعزل عن الشعر—عنصر مُركّب من الأكسجين و الهيدروجين، و الذي معنى استعاري يمكن أن يُنسب له لو الواحد تمنّى، لكن بدون ثمّة أن يكون صلة وجودية ضرورية بين الشئ المادّي و الفكرة المرتبطة بها. العقل الرمزي، على العكس، هو حدسي بمعنى سامي، الذهنوية و التجربة يملكان لها وظيفة سبب عرضي فقط و ليس كأساس. العقل الرمزي يبصر المظاهر بصلتها مع الجواهر; في طريقة رؤيته، الماء هو كأصل المظهر الحسّي لحقيقة-مبدأ، ك **كامي** (يابانية) أو ك **مانيتو** (الغونكوين) أو ك **واكان** (سو)(٧) ;هذا يعني أنه يبصر الأشياء، ليس "سطحيا" فقط، لكن فوق الكل "في العمق"، أو أنه يدركها في بُعدها "التشاركي" أو "التوحيدي" كما في بُعدها "التفريقي". حين بعض علماء الأجناس يُعلن أنه "لا يوجد ثَمّ **مانيتو** خارج عالم المظاهر"، هذا ببساطة يعني أنه غير واع بأنه بالنسبة للعقل الرمزي المظاهر لا توجد مستقلّة تماما بذاتها; إنه بذلك غير واع بالجوهر و يُضيع وقته بإشغال نفسه بالرموز. بالإضافة ، هذه "الصلابوية" الباطلة—أو هذه النزعة لاختزال الرمزيات، مهما كانت غير مناسبة، لنوع من الحسّوية البهيمية و غير المعقولة، بالفعل نوعا من وجودوية **أفوت لا ليتغ**—بعيدا عن الاقتراب من الطبيعة أو المبادئ، هي في الواقع انفعال نموذجي للرجل "الحضاري"—بالمعنى المبتذل و السخيف للكلمة; إنه انفعال دماغ مُتشبّع جدا بالأبنية المصطنعة و السفسطة.(٨)

و هذا مهم: من طرف، نحن لا نقول أن الرمزي يفكر "مبدأ" أو "فكرة" حين يرى الماء، النار أو غير ذلك من مظاهر الطبيعة؛ إنها ببساطة مسألة عملنا لجعل القارئ يفهم ما الرمزي "يراه"، بقدر ما "الرؤية" و "التفكير" هما بالنسبة له مترادفان(٩)؛ من الطرف الآخر، نحن لا نأخذ بأن كل شخص ينتمي لجماعة ذات عقلية رمزية أو تأملية هو نفسه واع تماما بكل ما تعنيه الأمثال، و إلا الرمزية التلقائية لن تكون امتيازا للفترات التي قد تُصنّف على أنها "أصيلة"، و التفاسير اللاحقة ستكون بدون مبرر. وجود هذه التفاسير يثبت بدقة نوعا ما من الإضعاف بالمقارنة مع "العصر الذهبي"، و منه الحاجة إلى عقيدة أكثر جلاءً، قادرة على إزالة كل أصناف الأخطاء الكامنة. فالعقلية الأمثالية، ككل شئ له صبغة جمعية، ليست في مأمن من التدهور؛ في وعي شخص ما أو جماعة قد تنحط إلى نوع من "الوثنية"(١٠)، لكن حينها يبطل كونها أمثالية و تصير شيئا آخرا. أن يُعيّر هنود شمال أميركا أو الشنيتويين بأخذهم لموقف وثني أو حيواني يُساوي باختصار أن يُنسب لهم عقلية ضد-أمثالية، و الذي يُعاكس الوقائع الحقيقية. بالنسبة للهندي، الثور هو "ألوهية"—أو "وظيفة إلهية"—لكن نفس واقعة صيده لها يُبرهن أنه يُفرّق بوضوح بين الكائن "الحقيقي" و الصورة "العرضية" أو "الوهمية"(١١). حتى بافتراض أنه في حالة شخص رمزي يوجد عنصر من "الوحدوية"، غلطه لن يكون أكبر من ذاك الذي ل "الموحّد" الذي عنده الأشياء ليست شيئا إلا أنفسها، و الذي عنده الأمثال هي مجرد مجاز مُضاف من الخارج. المسألة كلها هو أن يُعرف أي الغلطين هو الأكثر مُلائمة أو الأقل أذية لعقلية مُعينة؛ بناء على ذلك قد نذهب حتى إلى حد أن نقول أن تصرفا وثنيا من قبل الهندوسي أو الشرق-أقصوي لن يحمل نفس الأهمية النفسانية كما من قبل السامي أو الأوروبي.

الرجل الأصيل يرى "الأعظم" في "الأقلّ" : عالم الطبيعة، في الواقع، يعكس السماء، و ينقل، بلغة كونية، رسالة إلهية هي في آن واحد متعددة و فريدة. النتيجة الأخلاقية لهذا المنظور للكون "المُعبّر عن المتعالي" هي تصرف توقيري و حتى تبجيلي للطبيعة العذراء، هذا المعبد—الذي مفتاحه قد فُقِد عند الغرب منذ اختفاء الأساطير—الذي يُحصّن و يُلهم أولاده الذين احتفظوا بالشعور بغوامضه، كما تيرا عملت لأنثيا. المشيحية، كونها اضطرت أن ترد ضد روح "وثنية" حقا (بالمعنى الكتابوي ل"وثني") قامت في نفس الوقت بالتسبب في غياب- كما دائما يحدث في مثل هذه الحالات- قيم لم تستحق لوم الوثنية؛ حاجتها لمعارضة، ضمن سكان البحر الأبيض المتوسط، "طبائعوية" فلسفية و "مُسطّحة"، فإنها قمعت في ذات نفس الوقت، فوق الكل في النورديين، "طبائيعة" ذات صفة روحانية(١٢). التكنولوجيا الحداثية هي نتيجة—فعلا غير مباشرة، لا ريب- للمنظور الذي، كونه قد طرد من الطبيعة الآلهة و الجنّ، و كونه أيضا بعين هذه الواقعة قد صيّرها مُدنّسة(١٣)، انتهى إلى السماح ب"تدنيسها" بأفظع معنى للكلمة. الغربي البروميثي—لكن ليس كل غربي—مُصاب بنوع من الاحتقار المُلازم للطبيعة: بالنسبة له الطبيعة هي مال ليستمتع به أو يستغلّه(١٤)، أو حتى عدو يجب الانتصار عليه؛ إنها ليست "ملكية الآلهية" كما في بالي، لكنها "مادّة خام" محكوم عليها بالاستغلال الصناعي أو العاطفي، حسب الذائقة و الظروف(١٥). هذا الخلع من العرش للطبيعة ، أو هذا الفصل

بين الرجل و الأرض—انعكاس للفصل بين الرجل و السماء—قد أنجب ثمارا شديدة المرارة بحيث يجب أن لا يكون صعبا الاعتراف بأنه، في هذه الأيام، الرسالة غير الزمنية للطبيعة تُشكّل قربانا روحانيا من أولى المهمات. البعض قد يعترض بأن الغرب كان عنده دوما—خصوصا في القرنين ١٨ و ١٩—أوباته إلى الطبيعة العذراء، لكن هذا ليس ما نعنيه، إذ لا توجد لدينا منفعة في "طبائعية" رومانسية و "ربوبية"، أو حتى إلحادية(١٦). إنها ليست مسألة إبراز شخصانية شديدة التشبّع خائبة الأمل إلى الطبيعة المُنتهكة قدسيتها—هذه ستكون دنيوية كأي أخرى- لكنها، على العكس، إعادة الاكتشاف في الطبيعة، على أساس المنظور السنّي، الجوهر الإلهي الذي هو موروث فيها; بكلمات أخرى، أن "نرى الإله في كل مكان"، و أن لا نرى شيئا بانفصال عن حضوره السرّي.

حواشي الماتن (المهم منها أي الذي فيه فكرة و توضيح للمتن سنترجمه ، و إلا فسنكتبه بالانجليزية كما هو في الأصل الذي نُترجم عنه علما أن أصل المتن ليس بالانجليزية بل هذه مترجمة عن الأصل الفرنسي):

١. W.J,McGee, in *The Siouan Indians,* Washington D.C., Smithsonian Institute Bureau of Ethnology, 15th annual report, 1897 .

٢. Ibid .

٣. أحد المؤلفين لا يُعير أي اهتمام للتصريحات الهندية، صدرت في بداية القرن ال١٩، مؤكدة الوجود الممعن في القدم لفكرة الروح الأعلى، و ليثبت أن هذه الفكرة إنما هي تجريد مُستورد عن طريق الرجل الأبيض، فإنه يقتبس الواقعة التالية، العائدة للتاريخ (١٧٠١) الذي نفس الهنود كانوا حتى حينه لم يخضعوا لأي تأثير أبيض: "خلال المحادثة (وليام) بِنْ سأل أحد مترجمي اللينابي (ديلاوير) أن يشرح له المفهوم الذي عند المحلّيين بخصوص الإله. الهندي قد أُحرج، و بحث عبثا عن الكلمات. أخيرا قام برسم سلسلة من الدوائر المتحدة المركز على الأرض، و، مُشيرا إلى المركز، قال أنه هذا هو المكان الذي الإنسان العظيم رمزيا كائن فيه. (Werner Muller, *Die Relgionen der Waldindianer Nordamerikas,* Berlin, D, Reimer, 1956, the chapter entitled: "*Der Grosse Geist und die Kardinalpunkte."*) الواحد لا يستطيع أن يُقدّم إثباتا أجلى على انعدام الفهم من الحجّة المبنية على هذه الواقعة، تحديدا أنه بالنسبة للديلاويريين الإله كان رسمة، بالتالي شيئا "صلبا" و ليس "مجرّدا"! في نفس السياق: "الروح هو شئ بدون فضاء و بدون مكان; أن يُترجم **مانيتو** بهذا المصطلح فهو غير مناسب جدا من حيث أنه حتى أقرب المصادر تعلم كون مكان **مانيتو** هو القمّة أو السماء. كون الكري يجب أن يطلبوا ال **مانيتو** "في مكان ما فوق"، أو أن المينوميني يحددون موقع ال **ماخ هاواتوك** الخاص بهم في الإقليم الرابع، أو أن الفوكس يُموقعون ال **كيتشي مانيتوا** الخاص بهم في درب اللبّانة—كل هذا يعني شيئا واحدا، تحديدا، أن ال**مانيتو** الأعلى لديه نفس الصفة الحسّية كال **مانيتوات** الأقل أهمية" (نفس المرجع السابق). النقطة الوحيدة الجوهرية الوحيدة مفقودة تماما، أي ، لماذا هذا ال **مانيتو** الأعلى متموقع في السماء و ليس في إناء طبخ! عندما يوجد جهل لهذه الدرجة بخصوص كلا من الرمزيات و الروح الرمزية، فإنه من الواضح أنه سيكون من الأحسن أن لا يشغل الواحد نفسه بالرمزيات كليا .

٤. إذ إن لم يكونوا من الأباطيل، لماذا يُعيّرون ب "كثافتهم"؟

٥. كذلك مصطلحات مثل "prepolydemonism"، "polydemonism"، "anthropolatry"، "theanthropism"، و هكذا ، تُشير إلى تصنيفات هي سطحية بقدر ما هي تخرّصية. ليفي-برال, الذي يعتبر "العقلية البدائية، كما هو معلوم جيدا، هي فوق الكل صلبة و ليست على الإطلاق فكرية"، و أنه "لا

شئ أشد أجنبية عنها من فكرة الإله الواحد و الكلّي"، ينسب إلى منظور "قبل-منطقي" فكرة أنه "كل نبات...لديها خالقها الخاص". الآن الإسلام، الذي هو يقينا ليس "قبل-منطقي"، يُعلّم بأن كل قطرة مطر هي مُستودعة لدى ملاك; فكرة "الملاك الحارس"، عرضا ، ليست غير متعلقة بالمنظور- "المنطقي" كليا- الذي هو محلّ الكلام هنا. نحن لا نعلم إن كان بالنسبة لمدرسة ليفي-برال البيغميز هم "بدائيين"، لكن في جميع الأحوال وجود فكرة الإله الأعلى عندهم ليس فيه شكّ. (cf. R. P. Trilles, *L'Anne du Pygmee d'Afrique,* Paris, Editions du Cerf, 1945).

٦. من الجدير بوقتنا أيضا أن نشير إلى الإساءة (في استعمال) كلمة "سحر". المؤلفون الذين في كل لفّة يتحدثون عن "الصورة-العالمية السحرية" (*magisches Weltbild*) هم من الواضح يجهلون عن ما هي عليه، أو بالأحرى عندهم فقط تصور غامض عن التناظر الكوني الذي السحر يبدأ تحريكه .

٧. بخصوص هذه التعبيرات الهندية، المثيرة للجدل بالرغم من شدّة انعدام الحاجة لذلك. فإننا لا نرى أي سبب لكي لا نُترجمها ب "الروح"، "السرّي" أو "المقدس"، بالاعتماد على الحالة. من الواضح أنه من غير المنطقي افتراض أن هذه التعبيرات ليس لها معنى، أن الهنود يتكلمون من أجل أن يقولوا لاشئ ، أو أنهم يتبنّون طرق تعبيرية بدون العلم لماذا. أنه لا يوجد أي تساو تام بين أحد الألسنة و غيره—أو بين إحدى الأفكار و غيرها— هي مسألة مختلفة تماما.

٨.هذا هو السبب—لنقول ذلك أثناء المرور—نحن لا نثق بالادعاءات الوثوقية السطحية عن "الطهارة البدائية" أو عن "الصلابة" التي تبغض "التنظيرات"، بالتالي كل هذه الإرجاعات المضادة-للسكولائية إلى "بساطة الآباء": إذ في مثل هذه الحالات في كثير من الأحيان هي مسألة انعدام الأهلية ببساطة، التي، بدلا من الاعتراف بما هي عليه، تُفضّل أن تختبئ وراء وهم السلوك الأسمى .

٩. العكس إنما يصحّ باعتبار أسمى، و الذي لم يعد لديه أي تعلّق بالعالم الحسّى. بالنسبة للعارف بالمتعاليات، أن يفكّر هو أن "يرى" المبادئ أو "الأفكار".

١٠.كذلك، العقيدة المتعالية على الطبيعة قد تفقد خصائصها بالانحطاط، خلال تسلسل تدرّجي من عدم الاستعياب إلى مرحلة منظومة منطقية خالصة -و بالتالي شظوية و عقيمة . الوثنية بالمعنى الخاص الحصري للمصطلح لعلها كأصل ظاهرة سامِيّة; مع العرب القدماء فإنها لم تشتمل حتى على عذر كونها مُستمدة من الرمزية، لأن أصنامهم عادة كان لها مصادر بشرية و تجريبية خالصة.

١١. بالمثل، حسب شهادة سيو في نهاية القرن ال١٩: "الرجل الأحمر قسّم العقل إلى قسمين: العقل الروحاني و العقل الجسماني. الأول هو روح خالص، مُهتمّ فقط بجواهر الأشياء، و كان هذا ما يبحث عن تقويته بالصلاة الروحية، التي خلالها الجسم يتم إخضاعه بالصيام و المُجهدات. في هذا النوع من الصلاة لم يكن ثمّة أي تضرّع لنعمة أو مساعدة. كل الأمور ذات الأهمية الشخصية أو الأنانية، كالنجاح في الصيد أو الحرب، الارتياح من المرض، أو حفظ حياة محبوبة ، كانت مُبعدة قطعا إلى مستوى العقل الأدنى أو المادي، و كل الطقوس، التعاويذ أو الرُقى المُصممة لتأمين منفعة أو اجتناب خطر، كانت مفهومة على أنها منبثقة من النفس الجسمانية". انظر Charles A. Eastman (Ohiyesa)، *The Soul of the Indian*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1980.

١٢. صدى ذلك ، كما هو الحال ، يُوجد في *Poverello* لأسيسي .

١٣.يجب أن يُقال أن يونانيي الفترة الكلاسيكية، بتجريبيتهم العلمية، كانوا أوّل من جرّد الطبيعة عن جلالها ، بدون، بالرغم من هذا ، إنزالها من العرش في الوعي الجماهيري. كان من المتيقّن ثمّة دودونا و غيرها من ملاجئ (تعبّد) تحت السماء المفتوحة، لكن يجب أن لا يُنسى أن المعبد العريق هو مُضادّ للطبيعة العذراء كما أن النظام هو مضاد للفوضى، أو المنطق للحلم. من الواضح أن هذا أيضا حقيقي، إلى حد ما و بحسب طبيعة الأشياء، لكل الفنون البشرية، لكن العقل اليونان-روماني يختصّ بكونه أكثرة شدّة في تعلّقه بفكرة "الكمال" من بكونه ل"اللامتناهي"; "الكمال" أو "النظام" يصبح عين محتوى فنّه، إلى حدّ سلبه أي تذكّر للجواهر.—بلاريب هذه الحقيقة الجزئية يجب أن تُكمّل بأخرى، هذه المرّة إيجابية في طبيعتها: أحد الأصحاب أبدى رأيا مرّة، بإصابة حقا، أن إله الإغريق، الذي هو

"مهندس"، لم "يخلق" ، لكن "قاس" العالم، كما أن الضوء "يقيس" الفضاء. بالتالي المعبد الإغريقي، بجلائه، بخطوطه المستقيمة، بتناغمه المحدد، يُجسّد أو بالأحرى "يُبلور" النور، و في بهذا الخصوص هو مُضاد، ليس للطبيعة من حيث هي، لكن للأرض، بالتالي للمادة، الحجم، اللانافذية. بكلمات أخرى، إنه لا يُشكّل فقط تنظيم تجريدي و تحديدي، لكن أيضا كشفا عن العقل و الكُلّية. نفس الملاحظة يُمكن أن تُبدى أيضا بخصوص التاج محل و غيره من المباني الإسلامية من هذا النوع، لكن مع هذا الفارق، أنه في الحالات الأخيرة الإنارة مُستوعبة بأسلوب أقل "رياضية". و بنحو أقرب بكثير من فكرة اللامتناهي.

١٤.بالنسبة للاهوت المسيحي، الغاية الوحيدة للطبيعة يبدو أنها هي خدمة الإنسان الأرضي—الواحد قد يسأل عن أي خدمة يُقدّمها له فرد من حيوان الشثني الاستوائي أو وحش البحر—إلى حد أنه أورشليم السماوية، حيث الإنسان لا تعود لديه أي حاجات جسمانية، ليس فيها أي حيوانات أو نباتات; على العكس من أمثال المسلمين، إنها فردوس من الكريستال. جنّات المسلمين، فعلا، "مصنوعة من اللؤلؤ، الياقوت، و الزمرّد"، لكنها مع ذلك حدائق تحتوي على أشجار، فواكه، ورود، طيور. لا توجد هنا مسألة نقد أي أمثال—هذا معلوم بدون قول—لكن فقط بعض التفكرات التي تُستمد منها. من ثمّ ، تم الأخذ بأن نفس الحيوان توجد فقط من خلال المادّة، التي هي ليست أكثر من الانعكاس الجوّاني; لكن هذا يدع بلا تفسير، أولا اختلاف الصورة—الكيفية و النفسانية— بين الحيوانات، و بعدها السمات التأثيرية ، و حتى التفكيرية، التي تُظهرها. حين يقول الكتاب (البايبل) أن الإنسان يجب أن يتسلّط على الحيوانات، فإنه يبدو لنا أن هذا لا يفترض أنهم هنا فقط من أجل خدمته.

١٥. الواحد بجاهزية يتحدث عن "الانتصار" على الماترهورن، ايفيرست، انّابورنا، الاندس، القمر، الفضاء، و هكذا. عمليا الطبيعة هي ببساطة الخصم (الذي يجب) أن يُطرح أرضا: العالم منقسم إلى معسكرين، الموجودات البشرية و الطبيعة. بتأكيد، يوجد بعض الحقيقة في هذا، لكن كل شئ يعتمد على المعنى المُعطى لهذه المضادّة.

١٦. إنه من الضروري أن لا تُخلط الرمزية ب "الطبائيعة"، كما نفهمهما، مع الحركات الفلسفية و الأدبية التي بتعسّف تدّعي امتلاك هذه المصطلحات. لا يوجد شئ أبعد من الرمزية الفيدية، الشينتوية، أو الشمال أمريكية من الطبائيعة الفنّية لليونان-رومانيين و تفسيرهم الاعتباري للأساطير.

....

قلت : يا جماعة الخير، الأسئلة حياة المعرفة ، و مكان لا أسئلة فيه كجسد لا روح فيه. لنحيي هذا المكان بسؤال، من لديه سؤال في القرءان و العرفان يكرمنا به ؟

سأل بدر : هلا حبيبنا، أنا عندي سؤال بخصوص الإسراء و المعراج. سمعت خلاف بين إن كان الرسول أسرى بجسمه أو بنفسه، و الغالبية يقولون أنه لولا كان الإسراء بالجسد لما اختلف عليه مشركو قريش، و طبعا فكرة دخول السموات و العرش بالجسم هو أمر غريب..ما رأيكم؟

فقلت : هذه أفكار خطرت الآن فتأمل لعل جوابك فيها.

- قصة المعراج أصلها القرءآن ليس فاتحة سورة النجم و لا فاتحة سورة الإسراء. لكن آيات مثل "و رفعناه مكانا عليا" و "رافعك إليّ".
- فتفاصيل هذه القصة تؤخذ من الحديث الشريف، و إن كانت الحقائق و المقاصد التي اشتملت عليها القصة كلها ثابتة قرءانيا حتى لو غضضنا الطرف عن الرواية الحديثية.
- قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم واصفا حالته في حادثة المعراج "أنا بين النوم و اليقظة". ثم ذكر مجئ الملائكة، و إخراج قلبه و غسله بطست من ذهب مُلئ إيمانا و حكمة إلى آخر المشاهد الشريفة المذكورة.
- حالة النوم هي عالم الأجسام و حالة اليقظة هي عالم الأرواح. كما قال عليه السلام "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". الحالة التي بين النوم و اليقظة هي العالم المسمى بالبرزخ، أو حضرة الخيال، العالم الوسيط. "مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخ لا يبغيان". و هو برزخ لأنه يجمع بين تجريد الأرواح و تجسيد الأبدان. و لذلك تتنزل المعاني المجردة في صورة مجسدة مُناسبة لها من وجه، كما أن الفطرة هي شئ مجرد تمثلت في صورة مادية هي اللبن، و الغواية و هي معنى غير مادي تمثلت في شئ جسماني هو الخمرة، و هكذا بقية القصة التي شاهد النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيها مشاهد صورية ثم كشف له الحق عن معانيها الماورائية أو التأويلية، و هذا الجمع بين التنزيل و التأويل هو عالم البرزخ و حضرة الخيال و هو "حقيقي" (لا خيال بمعنى خرافة كما هو شائع عند العوام خصوصا في هذا الزمان) بل عالم الخيال حقيقي مثل عالم الأجسام، بل أشد حقيقة و نورا و أوسع وجودا منه.
- القول بأن النبي صعد بجسمه إلى العرش مثل القول بأن جبريل يمكن أن يظهر في الأرض و هو ينزل بدون أن يتمثل بشرا سويا أي بأن تكون هيئته مناسبة لهذا العالم "للبسنا عليهم ما يلبسون"، كلاهما مستحيل و تناقض في التعبير، و يشبه القول بتربيع الدائرة أو تثليث المخمس.
- الاحتجاج بأنه لولا أن المعراج كان حدثا ماديا لما تعجب المشركون و ارتد بعض الناس، احتجاج غريب في ظل بيان القرءآن خصوصا. و جوابه: أولا نحن لا نأخذ المعاني النبوية من المشركين لا

مباشرة و لا غير مباشرة. هذه الحقائق تعرف ذوقا بالتحقيق العقلي. ثانيا و هو الأهم، قال الله عن الأمثال التي يضربها في القرءآن أن الذين كفروا سيقولون حين يسمعونها "ماذا أراد الله بهذا مثلا" و سينتهي حالهم إلى "يضل به كثيرا ..و ما يضل به إلا الفاسقون". جهل الكفار و عدم فهمهم ليس حجة في شئ. ثالثا يخلط أصحاب هذه الحجة خلطا عجيبا لم يخلط مثقله على ما نظن حتى الكفار الذين يحتجون بهم، و هو أنهم يعتبرون أن الحدث إما أن يكون ماديا بحتا و إما هو غير حقيقي! سبحان الله، ماذا تركنا للملاحدة إذاً! كأننا لو قلنا أنه حدث بالنفس أو الخيال فإننا نقول أنه أمر سهل يمكن أن يحدث لكل أحد! هيهات. هم يتوهمون أن الخيال المقصود هو نفس التخيل الذي يحدث لهم حين يغمضون أعينهم و يتخيلون أنهم طاروا في السماء مثلا، أي حين يفتعلون هم الصورة، فيظهر لهم أن المعراج كخيال أو رؤيا لا صعوبة فيه البتة. بينما الواقع أن المشاهدات النبوية و المكاشفات العرفانية لا يخترعها النبي بل تنفرض عليه و هو يجد ذلك حقيقة في نفسه و يرى الأشياء بانفصال عن توهمه الشخصي، و كذلك يكون لهذه المشاهدة آثارا واقعية فعلية، فمثلا ابن عربي رحمه الله رأى في واقعة أن ملكا من الملائكة أطعمه شيئا جعله ينطق بالشعر و رأى أن كلامه سيبلغ المشرق و المغرب، حين فرغ من المشاهدة صار ينطق بأشعار عظيمة و عميقة على البديهة و لا تكلف صنعة (أكثر من عشرين ألف بيت شعر) و صدق ما عرفه و بلغ كلامه المشرق كله و المغرب كله حتى أمريكا و كندا (حيث أنا الآن أكتب هذا الكلام عن ابن عربي بعد ثمانمائة سنة من ما شاهده الشيخ فتأمل). المشاهدة الربانية تأتي من خارج العبد و لها آثار واقعية. اختراعات المخيلة الشخصية يعرف المخترع أنه اخترعها و ما يتوهمه فيها لا يصدق في الخارج بالضرورة . رابعا في قصة يوسف حين رأى الملك رؤيا البقرات و السنابل، قال الجهلة برفض "أضغاث أحلام"، فكفروا و رفضوا. فإن الأمثال "لا يعقلها إلا العالمون". كذلك أهل الجهل لما سمعوا قصة المعراج لم يعقلوا فكفروا و رفضوا. و جهلهم ليس بحجة على اليوسفيين. أخيرا سمعت من سيد حسين نصر أنه فسّر حدث المعراج باندماج الجسم في النفس، و اندماج النفس في الروح، و أنه بهذا المعنى حدث بالجسم أيضا. هذا تفسير لطيف جامع فتأمله. و الله أعلم.

فقال: جميل ، بارك الله فيك، وفيت و كفيت.

..-..

سأل مُصعب: سؤال: ما دلالة و كيفية تحقيق الطمأنينة في الصلاة؟

فقلت : الطمأنينة إما في الظاهر أو الباطن.

أما الظاهر بأن لا تتحرك أثناء الثبات في القيام و الركوع و السجود و الجلوس. فيجب أن تنتقل طاقة الحركة كلها إلى القلب و لا تبقى آثارا عشوائية في الجسم تؤدي إلى تحركات عبثية ناتجة عن التوتر، التوتر طاقة غير منضبطة كالطفل الذي لا يستطيع أن يثبت على حال لعدم سيطرة عقله على جميع

طاقته. و طريقة تحصيل هذه السيطرة بالتالي: أولا التنفس العميق المنتظم، أثناء الشهيق ركز و تصور أنك تسحب كل الطاقة من كل جسمك و كأنك ترجعها إلى مركز قلبك، فإن التوتر له علاقة بهذا الهواء المنتشر، ثم حين الزفير ركز تصورك على المواضع التي تريد أن توصل لها الطاقة، و هكذا كرر هذه العملية حتى تصل إلى مرحلة أنك إذا أخذت نفسا عميقا تستطيع أن ترخي كل جسمك و لا يبقى أي توتر في أي عضو. ثانيا بأن تعي أنك حين تدخل الصلاة لا يوجد أي عمل آخر في الحياة عليك أن تقوم به، بل الصلاة هي خير العمل حقا و تماما، و بهذا لن تبعث الأفكار الداعية إلى أعمال أخرى طاقتها فتجعلك تتململ أثناء الصلاة.

أما الباطن فله مقامين كما أنه توجد صلاتان:

فإن كنت تتلو الأذكار فالطمأنينة هي الاستغراق في المذكور. و إن كنت تتلو القرءآن فالطمأنينة التركيز في المعنى المتلو هذه صلاة الكلام. و الاستغراق و التركيز لا يأتي إلا بعد معرفة شرف المذكور (و هذا طريقه دراسة العرفان) و معرفة حقيقتك كإنسان و أن أشرف و أهم أعمالك و أعلى مقاماتك أن تكون بين يدي الله تذكر اسم الله و تتلو كلامه، لأن هذا جوهر العبودية و الخلافة يعني حقيقة الإنسانية في وجهها العلوي و النزولي. أما صلاة الصمت و القنوت، فهي الجلوس بدون أي حركة فكر أو حركة لسان أو حركة بدن، سكون تام. و ذلك لا يكون إلا بعد معرفة أن كل متحرك متغير، و كل متغير ناقص، و أنت تريد الكمال فالكمال في السكون، و ذلك بتأمل الوجود المحض و المعنى الخالص الذي هو نفس الثبوت و عين الحقيقة. حين تعلم أن الحركة كلها فانية ستطمئن. "ألا بذكر الله تطمئن القلوب" (كل ما سبق مأخوذ من بطون هذه الآية). و الله الهادي.

فقال مُصدّقا: كان صلى الله عليه و سلم يطيل ركوعه و يمد في قوله "رب الملائكة و الروح" و ما المد إلا زفيرا يخرجه لتسكن جوارحه حال ركوعه. و مثل ذلك في قولنا آمين عند قراءة الفاتحة و التكبير في الصلاة. و الطمأنينة فعل يسبق الصلاة حين الذهاب إليها، فالسكينة قرينة الخطى لبيوت الله و السعي يبددها و يرفع من وتيرة التوتر. نفع الله بكم. و جزاكم عنا خير الجزاء.

..-..

سأل فهد : شيخ سلطان ، سؤال : بين مقدسي السنة و منكريها، أين تقف أو بلغة أخرى، ما أهمية وجود سيدنا محمد بعد أداء الرسالة هل هو مجرد مبلغ؟

فقلت :

- بما أنكم سألتم عن موقفي الشخصي، فسأجيب بإذن الله بحسب مشاهدتي و تجربتي و ما بني عليه يقيني و ديني.
- أول ما فتح لنا به في رمضان قبل عشر سنوات هو أني رأيت نفسي في مكان مظلم، و أنا جالس على الأرض، و نازل عليّ و محيط بي عمود من نور، و الله تعالى يقرأ عليّ القرءآن. من هنا علمت

و كان و لا يزال أساسي المطلق هو القرءآن و أخذ معانيه من الله. و مصداق ذلك في كتاب الله- كما نبهني أحد المشايخ لما حكيت له الرؤيا- هو "فإذا قرآناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه".

- بعدها بثلاث سنوات، في ليلة النصف من شعبان، و أنا في الصلاة في المسجد بين المغرب و العشاء، بعد تكبيرة الإحرام، رُفعت عن هذا العالم، و شاهدت نفسي في مكان مظلم، و إذا بنور يخرج من بعيد أمامي، فإذا هو النبي صلى الله عليه و سلم، فخرج بعده نور أقصر منه قليلا فإذا هو علي عليه السلام، و هما يمشيان نحوي بسكينة و وقار، فخرج بعدهم فوج عظيم نوره أضعف من نورها فإذا هم أهل البيت عليهم السلام و وقفوا مكانهم. و خرج صبي من الفوج و سبق النبي و أعطاني وردة رأسها أحمر شديد الحمرة و جسمها أخضر شديد الخضرة و ابتسم لي و ابتسم له . ثم وصل لي النبي و ابتسم لي و احتضنني و وضع قلبه الشريف على قلبي فدخلت من باب قلبه إلى بحار من الأنوار و أنا أطير إلى الأعلى بقوة فشعرت أن قلبي يمتلئ علما و أن الأسرار تتكشف لي، ثم أرسلني فرجعت إلى وقفتي الأولى. فالتفت إلى شمالي فأمسكت بيد سيدنا علي لأُقبّلها فأمسك هو يميني و رفعها إلى فمه الشريف فقبّلها من ظهرها ثم رجعت إلى المسجد و وقفت، و أكملت صلاتي و خرجت. و من هذه الليلة بدأت معاني القرءآن و الحديث و العلوم الشريفة تتفح لي، و بدأت بالكتابة، و لم يتوقف الإمداد و لله الحمد و لا ليوم واحد من ذلك اليوم إلى هذه اللحظة. الحاصل ، هذا ما عندي بخصوص قيمة وجود سيدنا محمد بعد وفاته الأرضية. فانظر بماذا تخرج منه.
- أما عن السنة التي هي السيرة و الأحاديث، فالنبي إما مثل بقية الأنبياء كإبراهيم و يوسف و موسى، أو هو أعلى منهم لأنه خاتمهم. فإن كان مثلهم، فانظر في القرءآن و ستجد أن سيرتهم و أحاديثهم هداية للناس و حجة فالنبي كذلك لأنه مثلهم. و إن كان النبي أعلى منهم فسيرته و أحاديثه حجة من باب أولى. هذا من حيث الحقيقة. أما من حيث صحة النقل لهذه السيرة و الأحاديث، فلهذا معايير وضعها علماء الحديث و أنتم أعلم بها. الحاصل: لو صح النقل عن النبي فهو حق و هداية. و الله المعلم لا معلم غيره.
- إضافة أخيرة على السنة المروية: تصير حجة حين يفهمها أولياء الله، أي الذين يعرفون العلل و الأسباب و السياق الذي جاء فيه الحديث، لا كل أحد. السنة بدون فهم العلة ليست سنة نبوية و لكنها بدعة عشوائية.

فقال: و أنا شاهد على تفتح المعاني لك و استمرار الفيض الإلهي كرما و مددا.

..-..

سألت رؤى: قال النبي عليه الصلاة و السلام "لا تجتمع أمّتي على الضلالة، عليكم بالسواد الأعظم" ما المقصود بالسواد الأعظم؟

فقلت: شيخ فهد، تكرمنا ببيان مدى صحة فقرتي هذا الحديث حسب الصنعة. و ما صح عندكم في معناه؟ (فلم يجب عن ذلك لسبب لا أعلمه). ثم قلت : جوابي لسؤال رؤى مبدئيا:

- القسم الأول من الحديث " لا تجتمع أمتي على ضلالة " يعني التالي: لو وجدت مسألة من المسائل أيا كانت، فالرسول قد بشرنا أنه سيوجد في الأمة من سيصل إلى الجواب الأصح و الأحسن و الصواب. هذا لمجموع الأمة المحمدية، و الحديث يحتمل أمة الإجابة أي المسلمين فعليا أو أمة الدعوة أي عموم الناس في كل زمان و مكان بعد نزول القرءآن أو جميع الناس مذ وجد ءادم عليه السلام بحكم أن "ءآدم و من دونه تحت لوائي يوم القيامة"، الخلاصة أنه دائما بضمان الله و رسوله سيوجد في الأرض من يعرف الحقيقة و يستقيم على الطريقة و يتبع الشريعة "لا تخلو الأرض من حجة الله".
- أما عن الشق الثاني "فعليكم بالسواد الأعظم" ففيه نظر. لأنه قد يضل أكثر الناس، و قد يخطئ في مسألة أكثر المسلمين. فلا وجه لهذا القول إلا في حالة واحدة و هي السواد الأعظم أي جمهور الناس حين يكونوا أتباعا لنبي أو ولي مؤيد محفوظ كالإمام علي مثلا. حينها يكون السواد الأعظم محفوظا بحفظ الله لهذا الإمام. و الله الهادي.

فقالت : لكن لماذا وُصفوا بالسواد؟ الغيبية ؟

فقلت : "السواد الأعظم" تحتمل معنى جمهور الناس، و سمي الجمهور بالسواد لأنك لو نظرت إلى جمهور كبير من الناس في مكان واحد من فوق ستجدي رؤوس سوداء من الشعر الأسود الذي هو النمط الشائع في العرب و كثير من الناس.
و كذلك تحتمل العبارة السواد الأعظم مطلقا، أي بغير قيد الناس. فالملائكة هم السواد الأعظم، لأنهم أكثر من الناس. فمن إشارات الحديث أن نكون دائما مع الملائكة و في طريقتهم كما قالت الملائكة للمؤمنين "نحن أولياؤكم في الحيوة الدنيا و في الآخرة".

فقالت : طيب شكرا سأفكر فيها.

..-..

سأل وليد : أحبتنا الكرام ، هل تكرمونا بما يفتح الله عليكم في سورة "الشرح".

فقلت :

1- "ألم نشرح لك صدرك" مثل ألم أشرح لك الكتاب الكذائي. فصدر النبي انشرح (أي الاتساع و الراحة) حين حديث الشرح (أي العلمي و الفقهي). المعنى عليك بدراسة نفسك و حالاتك حتى ترتاح. حين لا تفعل ذلك ستبقى في أمواج متلاطمة بسبب عدم شعورك بأسباب ما تمر فيه نفسيتك. و من نعم الله على الإنسان أن يشرح له صدره بالمعنيين السابقين. فبإذن الله الدراسة سبب الراحة.

2- "ووضعنا عنك وزرك" بالفتح المبين. الوزر هو الثقل الظلماني. فكيف وضع عنه وزره؟ بأن أشهده أن كل ما يفعله و ينفعل له هو نور الله تعالى. فمن حيث الفعل قال له "ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى". و من حيث الانفعال قال له "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا". و من هنا قال النبي صلى الله عليه و آله في دعائه "اجعلني نورا" مع علمه بأن "الله نور" أي صيرني أنت فلا أكون غيرك و لعدم كوني غيرك فلا أري غيرك.
أما من ليس له هذا المشهد، بل يرى نفسه الوهمية هي الفاعلة و يرى الظروف العشوائية هي الفاعلة فيه فإن حالته ستكون 3- "الذين أنقض ظهرك". سيخاف من العالم، و سيكره العالم، و سيكون عنيفا ظالما مع العالم، لأنه يراه عدوه و قاهره بالقهر السلبي الذي هو إنقاص الوجود الذاتي و إعدامه.
بينما المفتوح له يقول بسرور "حُبب إليّ من دنياكم ثلاث".
4- "و رفعنا لك ذكرك" بأن صار ذكرك ذكرنا لأن وجودك وجودنا و نورك نورنا و أنت ظاهر بنا.
5- "فإن مع العسر يسرا. إن مع العسر يسرا". الأولى للظاهري، و الثانية للباطني. و مَن كان بالله تيسّر له كل شئ، و لأنه سيرى الخير في كل حالة يكون عليها بحكم أن الرحمن هو مولاه و سيجعل الجنة مثواه.
6-" فإذا فرغت فانصب". فالفاء فصل بين مقطعي السورة. المقطع الأول هو النِّعَم النازلة، المقطع الثاني هو الشكر الصاعد كثمرة للنازلة. "فرغت" أي شعرت بفراغ في نفسك من الأنوار، "فانصب" من النصب الذي هو بذل الجهد و التعب، أي طريقة التفكير و البحث في تحصيل الفوائد و العلوم.
7-"و إلى ربك فارغب" و هنا مجرد الرغبة التي هي صورة الاستعداد تكون هي سبب حصول الإمداد بحكم "و آتاكم من كل ما سألتموه"، و هذا طريق الوهب و الكشف في حصول الأمور للنفس.
قراءة أخرى: فانصب هي العبادات البدنية، و ارغب هي العبادات القلبية.
و الله الهادي.

فقال : فتح الله لك و عليك بكل خير، و جزاك الله عنا كل خير.

..-..

سأل فهد عن سبب تسبيح الجبال و الطير لداود ، و ما رمزية هذه القصة ، لأنني أدرس شخصية داود ، و كذلك في مسألة " إذ يحكمان في الحرث " ، لو عندكم شئ فيها من الناحية الرمزية أكرمني.

فقلت : داود مثال لخلافة الحكم.
1- طالوت و داود و سليمان، سلسلة ملوك. طالوت أخذ الأرض، داود التفت إلى الإصلاح الداخلي، سليمان التفت إلى الإصلاح الخارجي. و بهذا التسلسل يجب أن يعمل المصلحون.

2- يوجد في الإنسان قوة نظرية و قوة عملية، أي عند التحليل و الترتيب الذهني للقضية. أو بلسان القرءآن، العلم و الحكم. العلم أن تعرف الموجود، الحكم أن تعمل على إيجاد المفروض. و حيث أن العلم و الحكم من صفات الله تعالى، فظهور الإنسان بهاتين الصفتين هو الخلافة عن الله بالله. و لذلك نص الله على خليفة العلم فقال بالاسم "إني جاهل في الأرض خليفة" و "علّم ءادم الأسماء كلها" ثم أمره بالتعليم بالنص "يآدم أنبئهم بأسمائهم" و حينها استحق وجود الأتباع بحسب درجة علمه و تعليمه فقيل لطلابه "اسجدوا لآدم". هذه خلافة العلم. أما في خلافة الحكم فنصّ على داود فقال "يداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق". لكن لأن العمل دائما تابع للعلم، و حكم لا علم ظلم، قال في داود "و لقد ءاتينا داود و سليمان علما" و قال في طالوت من قبل "زاده بسطة في العلم"، الحاصل أن كل خليفة حكم لابد و أن يكون خليفة علم، لكن ليس كل خليفة علم لابد أن يكون خليفة حكم بين الناس على المستوى الأرض الملكي.
3- لو تأملنا في مثال داود سنجد الخصائص القرءانية للحاكم أو الإمام السياسي"في الإسلام" إن شئت. أولا هو من العلماء لما سبق. ثانيا هو منصوص عليه باسمه من قبل الله مباشرة كداود أو بواسطة نبي كطالوت لأن داود نبي في حد ذاته فلا يحتاج إلى واسطة كنبينا محمد صلى الله عليه و سلم فإن منشور ولايته الإلهية معه و هو القرءآن و ذاته النورانية الشريفة أي معه البينة كما نصت سورة البينة. ثالثا هو من العباد أصحاب النسك و الرياضات (و لذلك كان الفسق في تاريخنا سببا لاتهام الحاكم في مشروعية حكمه، أقصد حين كان مثال الحاكم القرءاني لا يزال إلى حد كبير ماثلا في القلوب. أما لما صار مثال الحاكم الفارسي و الروماني هو المثال الماثل فلم يعد كذلك بنفس الدرجة). رابعا له حرفة و صنعة يتكسب بها و لا ينهب أموال الناس ليعيش "و علمناه صنعة لبوس". (و لذلك تقرأ أن أبابكر في أول حكمه نزل للسوق ليبيع بضاعة يتكسب بها). على الأقل لا يكون الحاكم ممن يأنف و يتعالى على الحرف و الصناعات كما يفعل الجبابرة و الفراعنة عادة كما تعلمون. خامسا يقبل الأحق و لو ظهر من غيره، كما ظهر في قصة حرث القوم، و هذه لعلها أهم شاهد عملي على أن الإنسان خليفة الحق تعالى، و أن الحاكم ليس من الفراعنة و الظلمة، و هل يوجد أشد على الطاغية من أن يقرّ بأن حكم غيره أحسن من حكمه و لو في أصغر المسائل (و قد كنت حكيت لكم على ما أذكر قصة معاوية و جوزيف ستالين و صدام التكريتي في ذلك). سادسا له زوج و ذرية، و هذا رد على مثل نظريات أفلاطون و الكاثوليك و أشباههم الذين يرون أن الكمال في أن لا تكون للخليفة الإلهي أسرة خاصة. (و لذلك كان النبي صلى الله عليه و سلم فمن دونه كلهم أصحاب نكاح و أسر). و على هذا النمط تأمل في آيات داود و تفاصيلها و ستجد الباقي إن شاء الله.

4- أما عن تسبيح الجبال و الطير معه. فهي أولا تكشف عن عنصر مهم جدا في الرؤية الوجودية للخليفة الإلهي فيما يخص الطبيعة. الطبيعة "مقدسة" عنده. بمعنى أن فيها نور الصلاة و الصلة بالله، و ليست ظلمات و ظلام محض كما يتوهم الكثير، و هذا بديهي في ضوء آيات القرءان التي

تجعل الطبيعة آيات الله فهي قرءان بحد ذاتها. و ثانيا ظاهر الآية أن الجبال و الطير هي هذه التي في عالم المادة السفلية، و باطنها معنها أوتاد العالم و أرواح الملائكة. " و الجبال أوتادا" و الجبال في الأرض "و جعلنا في الأرض رواسي أن تميد بكم"، أما الطير ف "في جوّ السماء" و قال عن الملائكة "أولي أجنحة"، و تدبير الله يتم "من السماء إلى الأرض" و لذا قال في الملائكة "و المدبرات أمرا". المعنى أن داود هو مركز أوتاد العالم، و منزل ملائكة التدبير، أي هو الصلة و الجسر الواصل بين مملكة السماء و مملكة الأرض. قد يظن البعض أن التسبيح بمعنى مجرد قول سبحان الله، كيف و الملائكة قد قالت- لاحظ المقابلة- "أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء، و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك". فالتسبيح ضد الإفساد في الأرض فهو الإصلاح، كل إصلاح فهو تسبيح. لأن الإصلاح جعل الشئ حائزا على مزيد من الكمالات، و الكمالات تنزّلات صفات الله، و التسبيح تنزيه الله عن النقص، فكلما ظهر الكون بصورة أحسن كلما كان حمد الخلق لله أكبر أي يقل نسبة النقص لله تعالى، ألا ترى أن الخلق يجدون الظلم في الكون فينسبون الظلم لله أو العجز أو الجهل. كذلك لو وجدوا العلم و العدل و الجمال لنسبوا العدم و القدرة و العلم و الخير لله و هو الحق (و في هذه المسألة تفصيل أحسن ليس هنا محله و إنما أشرنا له إشارة) و لذلك قالت الملائكة "نسبح بحمدك" و الحمد على ظهور كمال و نعمة ما، و يتناسب طرديا مع نسبة ظهور الكمالات و النعم قطعا. هذا وجه. وجه آخر أن الجبال رمز على أصحاب العمل الجسماني، و الطير على أصحاب العمل العقلي، أي العسكر و الحرفيين، و العلماء و المجتهدين. وجه ثالث أن الجبال عبارة عن كل العالم الأرضي من باب الرمز لشئ بأظهر أشخاصه، و الطير عبارة عن كل العالم السماوي. كما قال النبي صلى الله عليه وس لم عن طالب العلم الذي يستغفر له كل سماوي و أرضي. المعنى أن الكون كله ينتظر وجود ظهور خليفة الله، لأنه كما بينه الشيخ ابن عربي رحمه الله "ءادم روح العالم".

5- أما عن قضية الحكم في الحرث. فهي شاهد قرءاني على أمور: منها ما سبق. و منها وجود اختلاف حتى بين من شهد الله بعلمهم بل بنبوّتهم في الأمور الشرعية الحكمية (و من هنا وجدت و قبلوا وجود مذاهب في الإسلام). و منها أنه لا قيمة للأعمار البدنية في القضايا العلمية، فسليمان أصغر من داود في عمر الجسم لكنه أكبر منه في هذه القضية بحسن الفهم. (و من هنا كل ما تجده في تاريخنا و عند علماءنا من احترام صغار السن و تقديمهم و استفادة العالم من طلابه. و ما شابه ذلك). و منها أن وراثة سليمان لداود بدأ ظهورها في هذه القضية، فكون الله فهمه الفهم الأعلى فهذا يدل على أن مقام الخلافة قد بدأ بالانتقال إليه، لأن هذه الطريقة قائمة على الأعلمية العملية. فمن كان أعلم كان أعلى، و من لا يُسلّم للأعلم مكانته فقد تلبّس بمثال ابليس. و حين يقود العلم و الأعلم الأمة يبدأ كل شئ بالانصلاح، و العكس بالعكس. و منها لاحظ أن القرءآن لم يخبرنا عن تفاصيل القضية بل اكتفى ب "إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم"، و هذا لا يشرح القضية كما هو واضح، ثم لم يذكر حتى ما حكم داود و لا ما حكم سليمان و لا من أي وجه كان فضل حكم

سليمان على حكم داود، لماذا؟ لأن الغاية من إيراد القصة ليست القضية بل القضاة و المبادئ التي تحكمهم و الأفكار التي تُسيّرهم و من ذلك ما سبق. و الله أعلم.

فقال : سبحان من علّمك . فأين نضع بلقيس من هذه المعادلة ؟

فقلت : من أي معادلة ؟ هذه المرأة متعلّقة بقصة سليمان لا داود.

فقال : ذكرتم سلسلة الملوك و اختلاف وظائفهم، فخطر لي أن الله قد ذكر أن بلقيس قد ذكرها الله من الذين ملكوا الأرض ، أم طالما أن ملكها قد انضمّ إلى ملك سليمان فليس لملكها ذكر أي هل له دلالة و رمزية مثل بقية الملوك السابقين ، أقصد بالمعادلة القصة .

فقلت : وضحت .
لم أذكرها مع الملوك الثلاثة لأن ملكها لم يأت من الله بالمعنى الخاص الذي هو فرع النبوة و الخلافة الإلهية. الملوك الثلاثة ملكهم من لدن الله. فرعون و "بلقيس" و "نمرود" و أضرابهم ملكهم من دون الله. قال تعالى أن لكل نبي عدوا من المجرمين، و ذلك فرع بحقيقة "من كل شئ خلقنا زوجين" لكن على المستوى الإنساني. فكان طالوت ضده جالوت. و سليمان ضده ملكة سبأ. و القصة تعلمنا أن أفضل ما يمكن أن تصل إليه مع أضدادنا من أعدائنا الخارجيين هو معاهدة سلام و وصل، و هذا ما أكده في التأويل بقوله "و إن جنحوا للسلم فاجنح لها".
فمبدئيا محل ملكة سبأ من الملوك الثلاثة هو أنها ضد سليمان، و لأنها ضده فإنها تكشف بالانعكاس المعنوي عن بعض خصائصه "و بضدّها تعرف الأشياء". ففرعون آية من آيات موسى، لأن موسى ليس فرعون. فمن هذا الوجه، ملك سبأ موضوع ليكشف- لمن لا يرى مباشرة خاصة- عن ملك سليمان.

فقال بدر : ما شاء الله تبارك الله، كالعادة، حروف الله لا تستحي و لا تخاف منك، و تبوح و تلعب معك كأنك حبيب قريب، بالله وصيهم بيّ..بارك الله لك.

فقلت : ما تحتاج توصية، واضح أنهم استوصوا بك خيرا أثناء كتابة هذه التعليقة.
أسأله تعالى أن يجعلك نورا حيثما كنت، مباركا أينما كنت، مُنعّما بنعيم الأولياء قبل و بعد الموت، مُسددا بتسديد العلماء في كل نطق و صمت.

..-..

ثم قلت : سؤال يا محسنين .

فسأل فهد : هل من فرق بين أسمائه و صفاته سبحانه؟

فقلت : شكر الله عطاءك .
ما ثم إلا حقيقة وجودية واحدة، لها خمس مراتب ظهورية.
الحقيقة "هو".
أعلى مراتبهاالأسماء الحسنى و قطبها اسم "الله"، "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى".
ثم مرتبة العزة و قطبها نور النبي "سبحان ربك رب العزة"، و العزة الصفة الإلهية النازلة من اسم العزيز، كما أن العلم هو الصفة الإلهية المتنزلة من اسم العليم، و الحكمة صفة من الحكيم، و هكذا في بقية الصفات التي هي تنزلات الأسماء.
فإذن الجواب: نعم يوجد فرق بين معنى الاسم و معنى الصفة. الصفة تنزيل الاسم.
تحقيق الجواب:

- لكل شئ موجود في علم الله الأزلي، أي المسماة بالأعيان الثابتة، صفات إلهية بحسب مرتبتها. كل موجود له ماهية و كيفية كمالية محددة، أي له نور بقدره و حسب درجته.
- فكل شئ هو تنزل معين للأسماء الحسنى. و ذلك في مقام علم الله السابق في الرتبة على خلق الله. "و هو بكل شئ عليم".
- فلكل موجود حصة و نصيب من صفات الأسماء الحسنى، مثلا له حصة من الحياة، العلم، القدرة، و هكذا. و حيث أن الله تجلى لكل شئ و يتجلى بكل شئ و كل الأشياء هي وجود الله "فأينما تولوا فثم وجه الله"، و حيث أن الله أحد واحد وحيد متوحد فحين يتجلى يتجلى بكل الأسماء إذ لا تقسيم ممكن فيها و لا عدم. فكل موجود فيه ظهور كل أنوار الوجود، و لكن بقدر السعة الذاتية للموجود التي اقتضتها رتبته الأزلية التي هي فرع محض الذات الإلهية المحيطة بكل الممكنات و الاحتمالات الحقيقية. فالله لا يجعل الشئ شيئا، و لكن الشئ شئ لأنه ممكن وجودي و لأنه ممكن وجودي فهو معلوم لله، و علم الله عين ذاته في هذه الرتبة فكل الأعيان الثابتة ما هي إلا الله تعالى و من هنا هي مظاهر أسمائه، و هي مظاهر بمعنى أن صفاته فيها.
    - الحاصل أن الاسم يظهر بالشئ، بصفة الاسم و بحسب قدر الشئ، و قدره بحسب رتبته الإمكانية. و رتبته بحسب طبيعة الأشياء و تسلسلها في العقل و النور الإلهي.
- الاسم هو الذي يعطي الصفة لمقام الوسيلة النبوية. ثم مقام الوسيلة ينزل هذه الصفات بالإفاضة على العوالم الثلاثة العرشية بالمعاني و السماوية باللطائف و الأرضية بالكثائف "و ما هو على الغيب بضنين". فكل ما في العوالم الثلاثة هو تنزل الصفات الإلهية. أما الاسم الإلهي فلا يستطيع أهل العوالم من حيث صورهم أن يذكروه أو يذكروا به، بل حدهم من حيث هم هو الصفة أي مقام الوسيلة. و لذلك ورد الخطاب للنبي بالمفرد "اذكر اسم ربك" و "اقرأ باسم ربك". بينما قيل لأهل العوالم "أطيعوا الرسول" و "يبتغون إلى ربهم الوسيلة"و "سيؤتينا الله من فضله و رسوله". رب النبي مقام الأسماء الحسنى، و سيد العوالم مقام العزة و هو رسول الله و أهله "فلله العزة و لرسوله و للمؤمنين".

- حين يذكر أهل العوالم الأسماء فإنهم يذكرون ظلالها لا حقائقها. و لو ذكروا حقائقها فإنما يذكرون ذلك برسول الله فيهم لا من حيث صورهم "و فيكم رسوله". فإن قلت: ما الفرق بين حقيقة الاسم و ظله؟ فنقول: الشمس، حقيقتها هي نفس الشمس التي في الخارج، أما ظلها فهو هذه اللفظة العربية المونة من ثلاثة حركات هوائية أو تخيلها الذهني. كذلك اسم الله العليم هو نفس حقيقة العليم، أما هذه الأحرف التي ندعوا بها فهي ظلال و نزول لساني لتلك الحقيقة و لولا جعل الله لذكر هذه الألفاظ سببا للتوصل للحقائق لكان قولنا "يا عليم" مثل قولنا "يا علوك" أي لا أثر له.
- حين ننظر في العوالم نرى الصفات، و إن لم نعتقد بوجود الأسماء. الصفات لا ينكرها أحد مطلقا. لكن الأسماء قد يلحد فيها الملحدون. و أصل ذلك بسبب ما قررناه سابقا من كون الخلق من حيث هم خلق محجوبين عن الأسماء و حقيقتهم هي منال الصفات. و لذلك جاء القرءان فقال مثلا "الله نور السموات و الأرض"، فنحن نرى نور السموات و الأرض من حيث صفة النور فيأتي القرءان و ينسب النور إلى الاسم. و كذلك نرى صفة القوة، فيأتي القرءان و يرجعها إلى الاسم "القوة لله جميعا" فهو لا يثبت وجود قوة لأن الجاهلي كالرباني يرى قوة و يشعر بها، لكنه يرجعها لمصدرها. كذلك لا يسعى القرءآن في إثبات وجود وصف العزة و التعزز. لكنه يذكر المبدأ الذي أنزلت هذه الصفة منه فيقول "فلله العزة و لرسوله". و على هذا النمط تأمل القرءآن.

الحاصل: الصفة ما تراه في الكون، الاسم مبدأ هذه الصفة. الاسم شمس، الصفة شعاعها.

فسأل عن الجواب السابق أحمد : اللهم صل على صاحب الوسيلة. و كيف يدخل بعض مدّعي هذا العلم بهذا الكلام للحلول و كيف نرد عليهم؟

فأجبته : حين ننظر في أي موجود محدود فإننا عند التحليل نرى أمرين: الأول هو وجوده، أي نفس تحققه و ثبوته في واقع الأمر. الآخر هو ماهيته، أي كيفيته الخاصة التي هي قدر الكمالات النورية الظاهرة فيه.

فإذا كان الوجود إنما هو وجود الحق تعالى، لأنه الوجود الوحيد المطلق بالإطلاق التام، و كل موجود إنما هو موجود بوجود الله و لا استقلال لشئ عن الله تعالى في قليل أو كثير، في صغير أو كبير، شاهده "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم".

و إذا كانت الكمالات الوجودية كلها لله تعالى بالأصالة، و إنما تتنزّل في الموجودات بالإفاضة. شاهده "الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى".

فإذن النتيجة الحتمية هي أنه لا اثنينة في الوجود لا في الذات و لا في الكمالات. "و ما بكم من نعمة فمن الله".

بناء على ذلك، ما هو الحلول؟ الحلول يفترض حال و محلول فيه، أي يفترض اثنينة حقيقية في الوجود. و هذا باطل فالحلول باطل.

جواب آخر: الحلول يفترض أنه يمكن أن يخلو شئ من الله و أن يكون شيئا بغير الله، ثم يقع حلول الله في هذا الشئ أو ذاك. الافتراض باطل، و ما بني على باطل فهو باطل.
جواب ثالث: الحلول له أكثر من معنى عند مختلف الطوائف. بعض هذه المعاني له وجه صحيح لكن ليس حيث يذهب الكثير. مثلا، مشيحي يعتقد أن الله روح، ثم يعتقد أن الروح حل و نزل على فلان من الناس، بناء على اعتبار الله روح، يقول أن الله حل في فلان. أين الخلل؟ الخلل في حصر الله في معنى الروحانية كالذي يقول أن الله جسم . بينما الحق أن الله أعلى من كل ذلك، و هو متجلي بكل ذلك. أما لو سلمنا أن الله روح، فلا إشكالية في "الحلول" بمعنى ما. لأننا أيضا نعلم أن القرءآن روح، "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا"و ظهر القرءآن بالنبي، فبناء على ذلك الله حل في النبي. و على هذا النمط، يجب أن ندقق في معنى الحلول المقصود عند القائل به أو الناقد له، ثم يظهر الحق بإذن الله تعالى. و ما افتتحنا به الجواب هو أعلى معاني الحلول و أعلى جواب عنه.

فعلّق أحمد على السابق: جميل و أعتقد فيما أعتقد أن الحلل هو عدم التفريق بين حلول الذات و تجلي الصفات ثم افتراض أن هنالك ثمّ شئ خال من الصفات أصلا كي تحل ابتداء به. الله يفتح عليك.

فعقّبت عليه: نعم .
و التفريق بين الذات و الصفات إنما هو تحليل ذهني، لكن في الحقيقة و الواقع نفسه لا يوجد مثل هذا التفريق، لأن الله واحد أحد. و التفريق الحقيقي بين الذات و الصفات يجعله اثنين. و هو باطل.
و فعلا افتراض خلو شئ من الصفات هو أساس دعوى الحلول.

فعلّق أحمد: الله يحققنا بالتوحيد كما في هذه الحروف المكتوبة. و ينفعنا بالعلم خشية.

فعقّبت عليه: آمين.
تكرار ذكر الحقائق، و القراءة عنها و الكتابة عنها، هو من أهم أسباب رسوخها في القلب و تحقق النفس بمعانيها.
و خشية العلماء من إيذاء المحبوب، و خشية الجهلاء من وقوع أذى على النفس.

فعلّق أحمد: وصحبة أهل تلك المعرفة و النظر إليهم. جعلنا ربي منهم و جمعنا بهم و بكم بلطف و ستر و عافية.

فعقّبت عليه: آمين. صدقت . و شاهده "و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم".

فسأل أحمد: هل مردود ذلك عليه أم عليهم ؟ خصوصا أن الخطاب لصاحب الوسيلة.

فأجبته: عليه من حيث أنه ملتفت للخلق بحكم الرسالة، و هم منقطعون للحق بحكم العزلة و الولاية. و عليهم من حيث أنه نور من نور و نور على نور. فيرشح عليهم من نوره ما لم يكن عندهم في صورهم.

فختم أحمد: تمام ما شاء الله.

..-..

سأل بدر: هل هنالك فرق إذ يذكر القرءآن أن الله يرسل رسل منذرين و مبشرين تارة، و تارة أخرى مبشرين و منذرين؟

فقلت: نعم يوجد فرق.
قاعدة قرءانية: كلما وجد اختلاف في التعبير عن المقصد الواحد، فلابد أن يكون هناك سبب معنوي لهذا الاختلاف.
مثل قول السحرة مرة "رب موسى و هارون" و في أخرى "رب هارون و موسى". و الأمثلة كثيرة.
أما عن الآية التي سألت عنها بالأخص فإن ذلك يرجع إلى أمرين و الثاني أهم:
الأول سياق الآية. لعل التأمل فيها بدقة يكشف عن سبب لتقديم معنى التبشير على الإنذار و العكس في الأخرى.
الثاني و هو العلم، هو أن التبشير و الإنذار يشبه دائرة الينغ-يانغ. داخل كل بشارة إنذار، و داخل كل إنذار بشارة. التفسير المختصر لهذا هو التالي: لو قلت لك منذرا "من يأكل الوجبات السريعة سيسمن" فإني أبشرك بإنه توجد علاقة سببية تنفك إن أردت أن تجتنب أسباب السمنة و تصير أو تبقى نحيفا و ذلك بأن لا تأكل هذه الوجبات و تأكل ما يضاد خصائصها الخاصة بها.
تفسير أعمق: كل زوجية لابد أن ترجع إلى وحدة. لأن المبدأ تعالى واحد. فلا يوجد انقسام مطلق بين الأشياء و الأضداد في الوجود. و لذلك تجده يقول مثلا "يخرج الحي من الميت" و العكس، أو "تؤتي الملك من تشاء" و العكس. و هكذا في الزوجيات دائما ترجع إلى وحدة، و في كل طرف شئ من معنى الطرف المقابل له. كذلك البشارة فإنها تذكر أسباب من أخذ بها وصل إلى اللذة مما يعني بدلالة التضمن أن من لا يأخذ بها لن يصل إلى اللذة و حيث أنه لا خلاء في النفس فإنه سيصل إلى الألم. و العكس صحيح.
و أصل ذلك هو أن أسماء الجمال أي مبدأ البشارة، و أسماء الجلال أي مبدأ الإنذار، يرجعان إلى أسماء الكمال مبدأ وجود الخلق كله بكل ما فيه من درجات و دركات. فكما أن التبشير يدل على اللذة و الإنذار يدل على الألم، فكلاهما يدل على حقيقة الوجود المتعالي على اللذة و الألم.

..-..

سأل مصعب : في سورة النمل.. جاء ذكر مؤسستين من أقوى المؤسسات في المجتمعات البشرية ألا و هما المؤسسة العسكرية و المؤسسة الملكية و قد تطرقت الآيات إلى أن أهم عنصر لديمومتها هو التواصل و الذي يحصل به ما هو أهم من ذلك ألا و هي المعلومة..فمن ملكها فقد دانت له القوى.

سؤالي هو في قوله تعالى {قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك و إني عليه لقوي أمين. قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك}.
هل ما جاء في الآيات مقابلة بين القوة في منظورها العام و القوة المتمثلة في المعلومة؟ و ما دلالة العرش هنا و عن أي كتاب تتحدث الآية؟

فقلت: لا يظهر معنى العرش و القوة و الكتاب إلا في ضوء فهم معنى أو أحد معاني القصة ككل. إجمالا:

- سليمان عبارة عن رؤية الإنسان كخليفة عام في الأكوان، فهو قطب تدور عليه الطير العلويات الروحيات و الإنس الوسطيات النفسيات و الجن السفليات البدنيات.
- أما سبأ فهو عبارة عن النظام الهرمي البشري العنيف، الملكة تحتها الملأ من أهل الحرب تحتها عوام البشر المملوكين قهرا لها.
- فالإنسان السليماني منفتح على مستويات وجوده كلها. و الإنسان السبأي منفتح على مستوى الحسيات البدنيات فقط و لهذا فرضت عليهم عبادة الشمس التي هي الانحصار في الحس. فالشمس تظهر للحواس البدنية أنها أعظم و أكبر الموجودات بالتالي- حسب منطق هؤلاء-هي الإله و أعلى موجود مطلقا. و صاحب هذا المنطق على مستوى "الفلسفة" سيكون أيضا صاحب نفس المنطق على مستوى "السياسة". بالتالي سينظر حوله و يجد أن هذه الملكة و من معها هم أقوى و أكبر سلطة فإذن هي "الملكة" و لها "عرش عظيم" مثل الشمس في السماء كان عرشها للعوام في الأرض، هو رمز سلطتها العليا و قدرتها العظمى، و لكل زمن عرشه العظيم، كالتكنولوجيا للغرب السبئيين في هذا الزمان.
- القصة تذكر بلسان المثل كيفية تحصيل القوة الأعلى في العالم. بدأت بإرسال سليمان لكتابه إلى سبأ و تهديدهم لهم بقوة أعلى من قوتهم. "لنأتينهم بجنود لا قبل لهم بها". فما هو محور هذه القوة؟ الجواب: العلم.
- "قال عفريت من الجن" و "قال الذي عنده علم من الكتاب". الجن يعمل بالظاهر، كما قال تعالى عن الجن الذين كانوا يرون ظاهر سليمان بالرغم من خلوه من الروح و ظنوا أنه حي و لولا دابة الأرض التي أكلت العصا التي كان يتكئ عليها بدن سليمان لما علموا أنه مات، فإذن الجن أهل البدن. "فلما خرّ تبيّنت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين". الغيب هنا باطن سليمان و حقيقة الأشياء. من هنا نفهم أن "قال عفريت من الجن أنا آتيك به" يعني بظاهري، بقوتي الشخصية، بالجهد البدني. بينما الآخر هو الذي "عنده علم" مما يدل على أنه بعلمه لا بجسمه أتى بالعرش. فهنا تعليم عن شرف العلم على الجسم. و أن القوة الناتجة عن استعمال العلم أعظم براحل عظيمة من القوة الناتجة عن عضلات الجسم، و انظر إلى الفرق بين قوة مسدس صغير و قوة أكبر بطل كمال أجسام لتقريب الفكرة.

- لماذا قال عنه "عنده علم من الكتاب"؟ لماذا ذكر "الكتاب"؟ الجواب: للدلالة على ثلاثة أمور على الأقل. الأول هو الكتاب بمعنى الأساس الذي فيه حقائق هذه الطبيعة الواقعية و سننها و علاقاتها و أسبابها. و هو أم الكتب عند الله في العالم الأعلى الذي منه تتنزل مظاهر هذا العالم "في كتاب من قبل أن نبرأها". فمن قرأ ذلك الكتاب عرف كيفية التصرف في العالم. الثاني الكتاب بمعنى كتاب الله المنزل على الرسل كالقرءآن، فإن فيه علم الأولين و الآخرين و من انفتح له تمكن من التصرف في الكون بإذن الله، و أسرار ذلك عند أولياء الله. و منه معرفة الأسماء الحسنى و علاقة كل اسم بآثار معينة، و لذلك تجد الأنبياء يدعون الدعوة فيختمونها باسم إلهي خاص يستمدون منه معنى الشئ الذي يريدون إحداثه. الثالث للإشارة إلى وجوب و شرف تخليد العلم في الكتب حتى لا يضيع و يبقى في الأمة و عند أهل العلم. فإن العلم ينمو أيضا باستمرارية النظر فيه و بناء اللاحق على السابق. الخلاصة: انظروا في الكتاب التكويني، و الكتاب التدويني، و ما تستفيدونه منهما اجعلوه في الكتاب الورقي و ما يضمن بقاءه على ممر القرون و استفيدوا من ذلك و ابنوا عليه.
- "قال الذي عنده علم من الكتاب: أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك". المسألة الأولى: لماذا أراد سليمان إحضار العرش؟ و جوابها: حتى تعلم أنه بالعلم تستطيع أن نحصل على الفوائد المادية أيضا التي عند الآخرين. العرش يرمز إلى أعظم انتاج مادي عند سبأ. و كذلك لكون المادة تحت مستوى العقل في رتب الوجود، فإن العقل قادر بإذن الله و بقدر إذنه على إنتاج و تحصيل و حكم الصور المادية. المسألة الثانية: ما فائدة "قبل أن يرتد إليك طرفك"؟ ما العبرة من ذكر السرعة؟ و جوابها: الفكر ينتقل بلمح البصر، أما الجسم فبطئ و قاصر جدا بالنسبة لسرعة العقل. فأن نتعلم كيفية صنع شئ أفضل من مجرد جلب عينة منه، لأننا بذلك نقدر على صنعه متى شئنا و بقدر حاجتنا بلا ذل الاحتياج إلى غيرنا. و كذلك لو تعطل نستطيع إصلاحه لأننا نعرف حقيقة أمره. الجني أراد الصورة، العالم أراد الحقيقة ففاز بالحقيقة و السرعة و الصورة. المسألة الثالثة: كيف أتى العالِم بالعرش؟ جوابها في ثلاث حقائق: الأولى أن الخلق في تجدد مستمر مثل الصورة في المخيلة، ثبْت صورة في مخيلتك ثم انظر للصورة الثابتة كأنك أجنبي عنها و انظر بعين الجني الظاهري و ستقول أنها ثابتة و مستقلة بنفسها، بينما الواقع أنها متغيرة لحظيا و بسرعة شديدة و في كل طرفة عين تتجدد و لذلك لو غفلت عنها أنت خالقها بمخيلتك للحظة واحدة و طرفة عين واحدة لزالت الصورة من مخيلتك. الثانية كذلك هذا الخلق خيال بالنسبة لعالم العقول المدبرة و الأنوار القاهرة العلوية "و المدبرات أمرا" و "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض".

فكمخيلتك بالنسبة لعقلك كذلك العالم المادي بالنسبة للعالم الملائكي العلوي. الثالثة تحريك الأصل تحريك للظل. لو وقفت في الشمس و خرج عنك ظل، فأردت أن تُغيّر الظلّ فإنك تفعل ذلك بتغيير موقعك أنت. الحاصل مما سبق: أن هذا العالِم نظر في أصل العرش في العالم العلوي، فحرّكه من هناك، و بطرفة عين بدل من أن يتجدد خلق العرش في سبأ تجدد عند سليمان.

- بناء على ما سبق:
١- يوجد تراتبية في الشرف بين قوة العلم و قوة الجسم، لا مقابلة أضداد، بل تدرّج. ففي الجسم قوة لكن قوة العلم أشرف و أبقى و أقوى.
٢- العرش عبارة عن أعظم إنتاج مادي عند أمة ما. و إتيان سليمان بالعرش يدل على أن علمه و قدرته على المادة أعظم من علم و قدرة سبأ. مما يؤكد النقطة السابقة.
٣-الكتاب هو الأساس الجامع لحقائق و سنن ما نزل في الطبيعة و هو من حقيقة العقل الأعلى. و كل تعقّل لحقيقة و سببية إنما هو قراءة لذلك الكتاب مباشرة أو غير مباشرة كالاستقراء.
هذا فيما يخصّ سؤالك.
و في بقية القصة فوائد أثبت بها سليمان لسبأ تبعية المادة للعقل، و أن كل ما يظنون أنه نظر مادي مجرد في الطبيعة هو في الواقع نظر عقلي منهم فيها، و يستحيل أن ينظر أحد في الطبيعة إلا بأفكار و فرضيات عقلية. يظهر ذلك في قصة الإتيان بالعرش، و الصرح الممرد. فمن أراد أن يعرف ذلك ليسأل عنه.
و الحمد لله.

..-..

سأل بدر: يقولون أن من يقرأ سورة الواقعة، يوسع الله في رزقه. ما سر ذلك؟

فقلت: لذلك أوجه.
وجه منها هو أن الله تعالى ربط بين بعض الأشياء و بعض الآثار كما جعل الشمس سببا لنمو النبات. و جعل الطعام سببا لعيش الحيوانات. كذلك ربط بين بعض السور و الآيات و بين آثار من قبيل سعة الرزق و غير ذلك. في نهاية التحليل يرجع الأمر إلى حكمة الله، و السؤال لابد أن يقف عند هذا الحد كما لو سألنا لماذا الشمس هي سبب نمو النبات و ليس الرعد مثلا.
وجه ثاني هو أن ننظر في سورة الواقعة و نرى الصلة بين مواضيعها و بين فكرة سعة الرزق. فإذا نظرنا سنجد أن سورة الواقعة تدور حول محاور أربعة: الأول هو الآخرة. الثاني هو توحيد الأفعال الإلهية. الثالث هو القرءآن. الرابع هو الموت. الآن لننظر في الرزق. أن الرزق إما ظاهري و هي الصحة و الأموال، و إما باطني و هو العلوم و الأسرار. أما السعة فإنها قد تكون نسبية و قد تكون ذاتية. ما الفرق؟ قال النبي صلى الله عليه و سلم أن البيت الذي يُتلى فيه القرءآن يوسع فيه لأهله. توسيع البيت ذاتيا أي أن بيتك مساحته الكمية هي ١٠٠م فإذا صار ٢٠٠م نقول أنه توسع. توسيع البيت نسبيا أي أن بيتك يبقى ١٠٠م لكن أنت قلبك صار أوسع و حاجتك للماديات قلت بسبب انفتاح أبواب العقليات و المعنويات لك، و بسبب هذا كأن البيت توسع أي توسع بالنسبة لك و حالتك القلبية و نظرتك له. مثال آخر، عندك ١٠٠ درهما، و أنت إنسان مسرف جدا و لا تشعر بالرضا إلا حين تشتري ثيابا ثمينة. بعد فترة تحولت نظرتك و صرت تفضل أن تلبس خرقة الصوفية. حينها ستشعر أن المبلغ زاد و إنك صرت أثرى و مالك اتسع. بناء على ذلك، حين يقال أن قراءة الواقعة يوسع الرزق

الباطني فالمعنى واضح لأنها مليئة بالعلوم و الأسرار و حين يقال أن المعنى هو اتساع الرزق الظاهري فالمعنى هو النسبي، لأن ذكر الآخرة و الموت، و التشبع بذكر الله و القرءآن، و رؤية كل الأفعال من الله محبوب القلوب و علام الغيوب، كل هذا يقلل جدا من اهتمامتك المادية، بل يكون سببا لبعد أسباب البلاء عنك. لأن سبب البلاء الأساسي هو إما الرجوع إلى الله"و بلوناهم بالبأساء و الضراء لعلهم يرجعون" و إما التمحيص "و لقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين". و من قرأ الواقعة رجع إلى الله بسبب معانيها. و من داوم عليها دل على صدق إيمانه فهو تمحيص بحد ذاته. بهذا المعنى تكون المداومة على الواقعة تشتمل على نسف الأسباب التي تجلب البلاء و تحرم من الرزق.

وجه ثالث أن رزق كل موجود هو نفس كمالاته المتحقق هو بها في عينه الثابتة. و ما تنزل هذه الكمالات على صورته المخلوقة إلا بأسباب معينة. و هذه الأسباب موجودة في سورة الواقعة. و الله أعلم.

..-..

سأل بدر سؤالين الأول منهما : الأرض بالمعنى الرمزي محدودة، و لكن الباحثون في الفضاء و داخل الذرات يؤكدون لنا أن العالم الذي نعيش فيه، الحسي، لا نهائي. هل الأرض تبدو لا نهائية لهم، لأنه هو سبحانه ينظر لكل شئ من عيونهم؟ أم غيرذلك. و شكرا.

فقلت: أولا هؤلاء الباحثين كيف عرفوا أن هذا العالم غير محدود؟ إما أنهم استنبطوه عقليا أو شاهدوه حسيا. المشاهدة مستحيلة، لأن غير المحدود لا يحاط به حسيا إذ الحس محدود جدا. فلا يبقى إلا أنهم استنتجوا ذلك بالتعقل التجريدي. و حسب اطلاعي أن القوم ضد مثل هذا التعقل التجريدي في الإخبار عن "الواقع" و اكتشافه.

ثانيا الأرض محدودة بأي معنى؟ الحد يعني مفهوم معين، و يعني النهاية الكمّية لشئ مادي. فمثلا مفهوم "الصورة الكثيفة" هو حد. و مثلا الكرسي الذي تجلس عليه له نهاية يتوقف عندها و يبدأ وجود كرسي آخر بجانبه. حين نقول الأرض محدودة، أي المعنيين هو المقصود؟ الأول. الأرض محدودة من حيث المفهوم. لكن لا يعقل أن ينتهي حد الأرض أي الوجود المادي في الخارج، لأن كل نهاية نتصورها لابد أن يكون بعدها شئ آخر مثل الجدار هو نهاية البيت، لكن لأن الجدار شئ مادي بدوره، فلابد أن يكون له أبعاد المادة، بالتالي لا يمكن إلا أن يكون قائما في العالم المادي و بشروطه، بالتالي لا يعقل أن يكون هو "طرف" العالم الأخير. فالماديات مثل الأعداد، لا نهاية لها في الكثرة، و كذلك لا نهاية لها في القسمة أي كل عدد يمكن تقسيمه إلى أجزاء لا متناهية في الصغر مثل النصف و الربع و الخمس و هكذا. الحد الوحيد لعالم المادة هو مبدأ عالم الخيال. لكن هذا ليس حدا بمعنى نهاية مسافة كمية بالمعنى الشائع. و هذه البرازخ تجعل وجود عوالم متعددة مختلفة، مع كونها كلها موجودة بوجود واحد و نور واحد، هو من أعظم أسرار المعرفة و أجلبها للحيرة العلمية. و حيرة

العلم تأتي بسبب وجود عدة مفاهيم كلها معقولة و كل واحد منها ثابت التحقق، لكن حين محاولة الجمع بينها كلها في الذهن الضعيف نسبيا تنشأ الحيرة.

..-..

السؤال الثاني لبدر هو قوله: هل هناك علاقة بين الشعور بالوحدة، و الوحدة الإلهية؟

فقلت: لماذا نشعر بالوحدة؟ و لماذا نربط عادة بين الوحدة و بين الألم و ضيق النفس؟
أما شعورنا بالوحدة فلاحظ أن تعريفنا للوحدة عو عدم التواجد مع الناس تحديدا. لكن في الحقيقة لا يوجد إنسان متوحد مطلقا، لأنه دائما يوجد كائنات و أشياء مع و حول كل إنسان أينما كان. لكن مع ذلك نجد أن العادة هي أن نشعر بالوحدة من فقدان الناس خصوصا. ثم لو دققنا سنجد أننا لو تواجدنا مع أناس لا نطيقهم أو نعتبرهم دوننا و دون المنزلة المعرفية التي نرغب في التواجد مع أهلها-كما قال أحد الشعراء عن من حوله من كثرة العامة الفارغة من الفضيلة "لا أرى أحدا" فاعتبرهم في حكم العدم بالرغم من وجود صورهم- كذلك في هذه الحالات نشعر بالوحدة.
فإذن الوحدة ناتجة من عدم رؤية المثيل.
هذه وحدة الناس.
فما علاقتها بوحدة الله؟ و الجواب واضح. الله لا يرى مثيلا له لعدم وجوده و عدم إمكان وجوده.
فشعورنا بالوحدة هو ظلّ وحدة الله. و لذلك لا تخلو حياة نبي أو ولي عن وحدة، و عزلة، و خلوة. فإن ذلك لهم بحكم الخلافة و مقتضيات التجلي الإلهي.
هذا وجه للنظر في المسألة.
وجه آخر أن الذي يشعر بالوحدة يبتليه الله بذلك حتى يتذكر الموجودات الحية الأخرى التي فيه و معه و حوله. و رأسهم الله ذاته جل و علا "و هو معكم أينما كنتم" "أنا جليس من ذكرني". ثم الملائكة الكرام الكاتبين "و إن عليكم لحافظين" "حفتهم الملائكة". نزولا إلى الحجر و الشجر و الهواء و الماء "و إن من شئ إلا يسبح بحمده".
التوحد شعار العلماء و مجلس الأولياء.

..-..

نقلت رؤى لنا كلاما لأحد أكبر مشايخ الوهابية يُعظّم فيه أحد أصحاب المناصب و يصفه بأوصاف تبجيلية كثيرة ثم قالت رؤى : ثم قالت "لا تقولوا سيدنا و مولانا النبي" !

فعلّقت : كلامهم صحيح عندما لا يقولوا سيدنا و مولانا للنبي صلى الله عليه و سلم.
لأنه ليس سيدهم و مولاهم!
يجب أن تكون ممن خدمك النبي بتعليمه حتى تقول "سيدنا النبي" كما قال النبي "سيد القوم خادمهم". و يجب أن تكون ممن أعتقك النبي من رق الظلمات و عبودية الشهوات حتى تقول "مولانا النبي" كما قال النبي "الولاء لمن أعتق".

فقالت رؤى عن التعليق : طيب كيف نرد عليهم حين يقولوا "لا يجوز أن نقول مولانا إلا الله تعالى" فقط حين يسمعونا نقول مولانا للنبي أو مولانا لأحد من الأولياء؟

فقلت : يوجد ردّان.
الرد الأول أن نسألهم ماذا يفهمون من كلمة سيد و مولى؟ و بعد المباحثة سنجد أن المعنى يقينا ينطبق على النبي و الولي. و إن كان الأصل لله تعالى لكن ككل الأسماء الحسنى فإنا تنزلت على الأنبياء و الأولياء. و قد شرحنا ذلك مرارا و القرءآن طافح به.
الرد الثاني..طيب..اقلب وجهك !
(غالبا الرد الثاني هو الذي سيقع مع القوم لأنهم لا يعقلون، و الذين يعقلون يعاندون، و الذين لا يعاندون يستكبرون).

فقال فهد بعد ضحكة : هذه آخرتها يا شيخ سلطان.

فقلت : الرد الثاني غير حرفي. من قبيل حديث "احثوا في فم المداحين التراب".
للتبيين:
قولنا في الرد الثاني (طيب) يعني أن ما يذكره هؤلاء في التنزيه هو طيب غير خبيث، لكن من حيث لا يعلمون. لأنه فعلا إنما المولى الله تعالى في مرايا الأنبياء و الأولياء.
و قولنا (اقلب وجهك) ليس شتيمة و لكن إشارة. يعني: أنت ملتفت بوجهك جهة الخلق من حيث هم خلق، فاقلب وجهك و انظر إلى الحق، حتى ترى الخلق كتجليات الحق. كما قال الذي "مر على قرية و هي خاوية على عروشها قال أنّى يُحيي هذه الله بعد موتها" فنظر إلى القرية "هذه" قبل "الله" فرآها ميّتة خالية من اسم الله الحي. فما مات عن نفسه الضيقة المحجوبة استقيظ فإذا هي حية. كذلك هؤلاء و أشباههم من الحداثيين يرون الطبيعة و الخلق كقرية ميتة. فلو قلبوا وجوههم لتغنّوا بنشيد الأزليات "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله".

..-..

سأل بدر : هل الصلاة على النبي ذكر لله؟

فأجابته رؤى: الذي تعلمته من سلطان أن الصلاة على النبي هو سؤال الله أن يصلى على النبي عليه السلام بالخير و الرحمة لأنه كلما وصل النبي أكثر يوصلنا أكثر بإذن الله فالنبي هو واسطتنا لعطاء الله. لكن كذلك نحن نقول "اللهم" صلي على النبي. فيمكن "اللهم" من "الله" فهي ذكر؟ الله أعلم. ننتظر سلطان ينورنا إن شاء الله.

فأجبتهما: قولي هو ما قالته رؤى. و بعبارة أخرى:

في الصلاة على النبي ثلاثة أنواع من ذكر الله. قولنا "اللهم" هو ذكر اسم الله الجامع لكل الأسماء الحسنى، و الميم إشارة لهذه الجمعية من حيث تعلق دعاء العبد بالاسم الأعظم.
و قولنا "صل و سلم و بارك" هو دعاء و الدعاء مخّ العبادة.
و قولنا "النبي" و "محمد" هو من وجه ذكر لله بذكر أسماء الأولياء المقربين الذين ذكرهم ذكر لله و منه قال تعالى "اذكر عبدنا داود" و "اذكر في الكتاب مريم" مثلا. و من وجه هو ذكر للقرءان الذي كشف نبوة محمد عليه الصلاة و السلام، فهو ذكر لله لأنه ذكر بكلام الله و لكلام الله.
الحاصل أن الصلاة على النبي جامعة لمعاني الذكر بأنواعه. ذكر الذات، و ذكر التجليات. فهو أكمل ذكر. و لذلك أقر النبي ذلك الصحابي الذي قال له "أجعل صلاتي كلها لك"، و بشره ب"إذن يُغفر ذنبك و تُكفى همّك". فالمغفرة هي فناء صورتك و ظهورك بصورته كما قال العارف "أكبر ذنوبك هو وجودك" فبالصلاة على النبي تتحول إلى نور. "و تكفى همّك" و هَمّ كل مخلوق هو أن يبقى و يكتمل وجوده، و بنور الصلاة على النبي تنتقل نفسك من حدود عالم الفناء المادي إلى خلود عالم البقاء الروحي. "يوم لا يخزي الله النبي و الذين ءامنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا و اغفر لنا إنك على كل شئ قدير".
ذكر النور و النورانيين هو ذكر لله لأنه هو النور الوحيد. "و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور".

ثم قلت : فُتح لي الليلة بهذه الصلاة لمن أراد أن ينتفع بها بإذن الله.
اللهم ربّنا ، صل و سلّم و بارك على ، سيدنا محمد و مولانا أحمد ، العبد الكلي و النبي الأمي و الرسول العربي ، و على اله الظاهريين و الباطنيين من الأولين و الآخرين ، و أنت خير الرازقين.

فسألت رؤى : من هم آله الباطنيين و الآخرين ؟

فقلت: آله الظاهريين هم أهل الشريعة و هم أولاد فاطمة عليها السلام.
و آله الباطنيين هم أهل الطريقة و العلم و الذكر.
الأولين هم أهل العالم العلوي النورانيين، و هم كل إنسان سبق فترة نزول هذا القرءآن العربي.
الآخرين هم أهل العالم السفلي من المستنيرين، و أمة الدعوة و أمة الإجابة أي كل إنسان من تاريخ حضور النبي صلى الله عليه و سلم في هذه الدنيا.
آله هم كل من صدور من نوره و رجع إلى نوره. يعني على الحقيقة كل موجود من الموجودات في الحضرات الإلهية للأسماء الأربعة " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن . جميع أعيان هذه الأسماء حين تتحقق في العالم تتحقق بالنور النبوي "أول ما خلق الله نور نبيّك يا جابر ثم خلق منه كل خير". بالتالي الخلق كله على الحقيقة آل محمد. و لذلك كان "رحمة للعالمين" لأنه كما وصف نفسه "أنا خيركم لأهلي". و من هنا أيضا قال "اطلبوا العلم و لو بالصين" و غيرها من التعاليم التي تُرشد إلى التعلم من كل أحد، و تأمر بالبر و القسط بكل أحد.

وجه آخر في تفسير الأولين و الآخرين هو أن الأعيان الثابتة كلها كنقاط محيط الدائرة، و الحق تعالى هو مركز الدائرة، و نور النبي هو الخط الذي يصل بين نقطة المحيط و المركز. و محيط الدائرة يمكن رسمه من أي نقطة على المحيط. يعني كل نقطة يمكن أن تكون هي الأول والآخر، أي بداية رسم الدائرة و ختمها. بالتالي قولنا "من الأولين و الآخرين" يعني كل شئ متحقق على الإطلاق.

..-..

سأل مصعب : ما الفرق بين الخطيئة و السيئة و الذنب و المعصية و الكبيرة ؟

قلت : على أحد الاعتبارات :-

١-(الخطيئة الخطأ ضد الغير). شاهده قول السحرة "يغفر لنا خطايانا و ما أكرهتنا عليه من السحر" و قول العزيز لامرأته حين اتهمت يوسف "إنك كنت من الخاطئين".

٢-(الذنب الخطأ ضد النفس). شاهده "يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا".

٣-(المعصية مخالفة أمر الشريعة غالبا من جهة المعاملات). شاهده "و عصى ءادم ربه".

٤-(السيئة مخالفة قيم الطريقة غالبا من جهة العبادات). شاهد المعنى الأول هو "أقم الصلاة طرفي النهار و زلفا من الليل، إن الحسنات يُذهبن السيئات، ذلك ذكرى للذاكرين".

٥-(الكبيرة هي الحرمة ذاتها. و الصغيرة مقدماتها). مثلا الزنا كبيرة لكن التقبيل و اللمس مقدماتها فهي لمم بالنسبة لها. شاهده "الذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم".

و الله الهادي.

..-..

سألت الأصحاب : أرجو من الجميع أن يكرمني و يفيدني برأيه حول المسألة التالية التي أنا بصدد كتابة مقالة فيها و هي قضية مهمة و خلاصة المسألة هي التالي:

ما رأيك في وجود طبقة خاصة من العلماء "الدينيين"، يتم تفريغهم من قبل الأمة للاهتمام بقضايا الدين علما و تعليما، و يتم إعالتهم ماليا على أساس هذه الخدمة التعليمية؟

ما إيجابيات و سلبيات هذه القضية؟

(أرجو أن تذكروا أولا الإيجابيات ثم السلبيات بتعداد واضح حتى أستطيع أن أتفكر في ما تقدموه) شكر الله سعيكم.

استفسرت رؤى عن معنى "الأمة" فقلت : الناس. فقالت : يعني ليس الحكومة؟ و ماذا تشمل الإعالة؟ سكن، مأكل و مشرب، رعاية صحية، سفر للإجتماع بعلماء آخرين، مصروف شهري، إعالة زوجته و أولاده أيضا و الملابس فقط مصروف شهري محدد و العالم يتصرف فيه؟ فقلت: الناس تشمل الحكومة و الشعب. و إن كان كل واحد منهما يقتضي أمورا خاصة في حال كان هو المعيل العلماء.

نعم الإعالة تشمل ما ذكرتيه. و قد يعطى مبلغا أو غير ذلك من وسائل شكلية. المهم الآن الجوهر لا الشكل.

قال بدر: يعني بدلا من أن يكون ثمّة طبقة من الفنانين و الممثلين و المخرجين و المغنين هم نجوم المجتمع..ممكن السابق يصيروا كواكب و المفكرين نجوم حتى ينتشر و يتغلغل فكرهم في كل طبقات المجتمعات. أخشى أن أكون قد قفزت للفكرة التي بعدها. بعد ما تكون أسست طبقة المفكرين هذه، كيف توصل فكرهم للناس..و الجواب هو ما سبق و قلته، كتب، مسرحيات، تمثيل، أغاني، فنون و غيرها. أما بخصوص المشروع، فأنا أراه مثل الأولمبياد الذي تتباهى الدول فيه كل ٤ ولا سنتين...و تصرف فيه كم هائل من الأموال و يُعدّ معيارا لرقي الأمم...و لكن بدل ما تكون العوايق و التحديات بدنية...تكون فكرية و إصلاحية لأهل الأرض. و طبعا الفئة التي تشارك تُربّى و تُمرَّن من نعومة أظفارها ليكونوا نجوما.
سلطان أيش يكون الفرق بين الفئة المفكرة و الهيئات الحالية التي تدير الشؤون الدينية في كل البلدان؟

فأجبته: نحن الآن بصدد افتراض عدم وجود أي فئة خاصة أو هيئة دينية. و نريد أن ننظر كما لو أن الأمر بيدنا و نريد أن نحدد ملامحه و نضع قواعده.
و جوابا على سؤالك: يبدو أن أهم الفروق هو أن المفكرين اليوم يغلب عليهم الطابع الشخصي و الحداثي، يعني إما يميلون إلى الانطباعات الفكرية الخاصة بهم كأشخاص منعزلين يضعون تحليلات لما حولهم من الأمور العادية غالبا. و إما يؤسسون للحداثة و شؤونها من باب "موافقة روح العصر"(و كأن لعصرهم هذا روح!). أما الهيئة الدينية فيغلب عليها أيضا إما الجمود غير المفهوم على مقالات قديمة. و إما تمييع الدين و جعله نسخة ممسوخة من الحداثة. و إما عصبية على النمط القاعدي و الداعشي بطريقة معلنة أو مبطّنة. و لذلك لا تكاد ترى بالرغم من كثرة الناس في هذه الهيئات و كثرة من يتخرج منها إلا قلة لا تكاد تعرف و تؤثر من العلماء و أهل الفكر الحي الذي ينبض بالحياة. بل صار الغالب على هذه الهيئات أنها من القوى التي يفكر المفكر الحي في كيفية تمرير و نشر فكره في الناس بدون أن يتعرض لأذاها و تأليبها للسلطات الطاغية على مخالفيها. فنحن اليوم غالبا بين تفكير مختزل انغزالي (شئ أشبه بالاستمناء الذهني). و بين جمود مؤسسي طغياني. و القليل من يخرج عن هذين الحزبين. و من هنا- و لغير ذلك أيضا- تأتي أهمية المسألة التي طرحناها.

قال مصعب : أتفق معك في الفكرة و هي مطبقة في مواضيع بعيدة عن المجالات الدينية كالبحوث العلمية مثلا و ثمرتها واضحة جلية. النظرة السلبية إنه إذا لم توضع الأطر و الضوابط فيخشى أن يصيب هؤلاء العلماء الغرور و يكونوا كطبقة الكهنة من قبل. لكن طالما ارتبطت طبقة الدينيين

بالسياسة في فترات لاحقة و بات أمرها وبالا على المجتمع ما معايير أن يكون المرء عالما في نظرك؟
أعتقد أن العالم مهما بلغ علمه فسينظر دوما لنفسه على أنه طالبا للعلم.

قال وليد : الإيجابيات :
-نهضة في العلوم الدينية بكل محاورها.
-توحيد الأمة على مرجعية دينية شاملة لكل بقاع الأرض بكل أوجهها.
-الجيل الخارج من تحت أيدي هؤلاء العلماء سيكونوا خلفاء الله في الأرض كل في مجاله و تخصصه.
السلبيات:
-(و يتم إعالتهم) إذا تحكمنا في دخل العالم المادي فنكون قد تحكمنا في ما يقوله و ما يفعله كهذه الأيام.
بالإضافة لما تفضل به الأحبّة.

قلت :
بالنسبة لما شبّه العلماء بالرياضيين و الباحثين الطبيعيين. ماذا تقولون إن قيل لكم:
هذا قياس مع الفارق. لأن الرياضي و الباحث المادي يقدم خدمة و منفعة واقعية للناس. و لذلك يستحقوا أن نُفرّغهم لهذا العمل و ندفع لهم الأموال. فما الفائدة الواقعية لهؤلاء العلماء القرءانيين؟

فلما لم يُجب أحدا على ذلك. قلت: و حتى نغلق موضوعنا السابق و جوابا على الإشكال الذي يكرته أعلاه نقول: فائدة العلماء هي التالي.
إن كان الدين حقا: فإنه بالعلماء ننتصر في الدنيا و الآخرة.
و إن كان الدين باطلا: فإن العلماء مصدر للراحة النفسية و التسلية المعنوية.
فعلى افتراض الحقانية يكون العلماء أولى من أُنفقت عليهم الأموال.
و على افتراض البطلان يكون العلماء مثلهم مثل أي مُسلّي و ممثل آخر في استحقاق الأموال.
هذه مقدمة الموضوع و التفصيل في محلّ آخر إن شاء الله.

فسأل مصعب: و ما نوع التسلية التي يقدمها عالم..و ماذا لو شاب أمر العلم هزل على افتراض البطلان. أرى أن أمر العلم يجب أن لا يُقارن بغيره و أن أمره يبدأ دوما من السر و من ثم يظهر للعيان..و بالتالي كتطبيق لمقترحكم أرى أن يتكفل بالعالم ريثما يظهر علمه و تتضح نيّته، و يتكفل به سرا و يقف دور الهيئات العليا على التشجيع و الدعم للمؤسسات التعليمية حتى تترك حرية الخيار لطالب العلم. فإما تقدم بدافع شغفه و حبه للعلم أو ترك الأمر كله و اتجه لغيره. و إن تقدم و بزغ نجمه نلنا المراد و بات لدينا طالب علم لأجل العلم و ليس مال الراعي و بات نتاجه حقا لا باطلًا.

فقلت: قصدت بالتسلية التالي: العالم الديني يحكي فيما يحكي قصصا و تفسيرات و يضع رؤية للوجود و يعيشها. فعلى فرض أن ذلك كله باطل في الواقع الخارجي، فإن اعتقاده هو بذلك يجعله ممثلا من أعلى طراز، و الذين يعتقدون بالدين سيعيشوا و كأن هذه العقائد صحيحة، بالتالي ستتسلى نفوسهم و تستمتع بالآمال الخيالية و الأعمال الدينية التي يعتقدون أن لها أثرا حقيقيا في الوجود. و في ذلك كله من التسلية بل القوة ما فيه. و لا أكبر ممثل في هوليود و لا مباراة رياضية و لا نظرية علموية يمكن أن توفر مثل ذلك.

إلا إني لم يتضح لي معنى قولكم (أرى أن يتكثل بالعالم ريثما يظهر علمه).

أحسب أن (يتكفل) هنا مبنية للمجهول. فالسؤال يعود: من الذين سيتكفل به و لماذا؟

إن كان عالما، أي شرط التكفل به أن يكون عالما، فلا معنى لانتظار ظهور علمه، لأن العالم هو من ظهر علمه و إلا فكيف نسميه عالما.

و أيضا نرجو توضيح معنى (يقف دور الهيئات العليا على التشجيع و الدعم للمؤسسات التعليمية) فما معنى التشجيع و الدعم؟ أهو مادي أم معنوي أم كلاهما؟

إن كان ماديا ماليا، فما هو الأمر الذي أردتم نفيه بقيد (يقف)؟

و أغلقنا الموضوع عند ذلك. و إن شاء الله نكتب مقالة في هذا الموضوع الخطير، نستقرئ فيه الإيجابيات و السلبيات و نرى أين ترجح الكفْة بعد الوزن بالقسطاس المستقيم القرءاني و العقلي.

..-..

سأل بدر : {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم و قال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي و ربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة و مأواه النار و ما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة و ما من إله إلا إله واحد و إن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم}. ناس يقرأوا هذه الآيات و يقولو النصارى كفار..تعليقكم في هذا الأمر. جزاكم الله خيرا.

فأجبت: أولا هذه الآيات تتحدث عن فكرة معينة من قال بها فهو كفار. فإن ثبت أن فلانا من الناس مهما كان اسم طائفته مسيحي أو غيره يعتقد بهذه الفكرة حقا كما ذكرها القرءآن فعند القرءآن هو كافر. بمعنى مخالفة الحقيقة الخارجية.

ثانيا ليس كل كفر في القرءان كفرا يمحو كل إيمان. و هنا أحد أهم أسباب الخلط الواقع عند كثير من الناس. بيانه: رجل يؤمن بعشر أشياء قال القرءآن أنها من سمات للمؤمنين، و اعتقد بثلاثة أشياء من التي قال القرءان أنها من سمات الكافرين كيف نسمي هذا الرجل؟ الشائع في الناس بسبب غلبة السوداوية و حب شتم الآخر و انتقاصه و البحث عن مبررات الحزبية السلبية و تفسيم الناس بأسوأ معاني التقسيم هو أنهم لا يلتفتون للعشرة للإيمانية و يأخذون بالثلاثة السلبية فيحكمون بكفره مطلقا. سبحان الله. إن كان قوله كفرا يجعله كافرا، فقوله إيمانا يجعله مؤمنا. فكيف استقام

هذا التكفير المطلق إذن. كذلك لو نظرنا في الديانة المشيحية المعروفة، سنجد أولا أنها تقول بكثير من أمور الإيمان عندنا أيضا. و ثانيا سنجد أنه توجد اختلافات في تفسير بعض العقائد التي ظاهرها الشرك. و ثالثا سنجد أن ما ظاهره الشرك عندهم هو في رأيهم توحيد لكن لهم رأي خاص في معنى التوحيد. فهم يقولون كأصل و مبدأ بإله واحد لكن لهم تفصيل بعد ذلك في معنى هذه الوحدة و بعضهم يرفض هذا التفسير المؤدي للشرك و شبهة الشرك. فبناء على ما سبق، يكون الحكم على كل يسوعي بأنه مشرك و كافر مطلقا لا هو من القرءآن و لا هو من الإنصاف.
الإنسان الواحد قد يشتمل قلبه على عشرة عقائد، نصفها حق و نصفها باطل. أن نغمض أعيننا عن الباطل من أجل الحق هو عمى و اختزال و مداهنة. أن نغمض أعيننا عن الحق من أجل الباطل هو إسراف و عصبية و جهالة. بل الطريق أن نقول عن حقه "هذا حق"، و عن باطله "هذا باطل". و الحكم النهائي على مجموعة إنما يتولاه الحق تعالى حين يقوم الناس لرب العالمين.

..-..

سألت رؤى : ما هي رمزية الرقم صفر في الإسلام خصوصا أن العدم غير موجود، بل كل شئ موجود، في العلم الإلهي الأزلي؟

الجواب:-
أولا في الحديث الشريف.
- يوجد ثمانية نقول لرواية في موضوع الصفر لو جمعنا بينهما خرج لنا هذا النصّ:
أيها الناس/ إن ربكم تعالى الله عز و جل رحيم حيي كريم/ يستحي/ من عبده أن يرفع، من عبده إذا رفع، إذا رفع العبد، أن يبسط إليه عبده، أن يبسط العبد، إذا رفع الرجل، أن يمدّ أحدكم/ إليه يديه، يديه إليه/ يسأله بهما خيرا، يسأله فيهما خيرا/ أن يردّهما صفرا، يردّهما صفرا ليس فيهما شئ، فيردّهما خائبتين، أن يردّهما صفرا خائبتين/ حتى يضع فيهما خيرا، ثم لا يضع فيهما خيرا.

أقول : لو تأملنا سنجد أن مقاطع هذه الرواية ثمانية :
الأول نداء لجميع الناس. و ذلك لأن الحقائق التي سيتم تبيينها تتعلّق بجميع الناس بلا قيد أو شرط. لأنها تتحدّث عن حقيقة الربوبية و العبودية و الصلة بينهما، أي الوجود و العدم. و هذا مطلب يخصّ جميع الناس بلا استثناء هو هو خلاصة سعي كل الناس كما سيتبيّن لاحقا إن شاء الله.

الثاني الاسم الإلهي الذي بسببه يكون ما يكون مما ذكرته بقية الرواية إذ الأسماء الإلهية علل كل شئ حاصل و تفسير الأشياء إنما يكون بحقائقها و لوازمها.

الثالث هو الفعل الإلهي "يستحي" و الذي ينتج عن الاسم الإلهي و لذلك جاء بعد تقرير الأسماء الإلهية

الرابع القابل أي العبد و تجد اختلاف النقول تكشف عن الاحتمالات المتعددة للقابل فمرّة هو عبده و مرّة هو الرجل و مرّة هو العبد، و لاحظ التقديم و التأخير في ذكر العبد أو اليد، و كذلك التنويعات في العملية من رفع أو بسط أو مدّ، هذه كلها كاشفة عن معاني حقيقية لا مجرّد اختلاف في نقل الرواة بالمعنى الشائع العامّي. فمثلا ، الرفع و البسط و المدّ ثلاثة لأن العبد ثلاثة روح و نفس و جسم، و كل مطالبه إنما تتلخّص في كمالات هذه الثلاثة الطبقات الأساسية من وجوده. مثال آخر، عبده و العبد و الرجل و أحدكم، أربعة لأن الناس لا يخرجون عن هذه الأربعة أوصاف، لأنهم إما مؤمن محمدي، و إما مؤمن من أهل الملل، و إما كافر، و إما منافق.

الخامس هو عمل القابل في الظاهر، أي صورة العبد حين الدعاء، و لاحظ مرّة قدّم ضمير الرب و مرّة يد العبد و ذلك لأن الداعي مرّة ينظر إلى الله تعالى أولا و أنه يحب العطاء فيمدّ إليه يديه، و مرّة ينظر إلي فقر نفسه و حاجته إلى العطاء فينظر في يده الفارغة فيمدّها إلى ملك الملك.

السادس موضوع الدعاء و هو الخير، و كذلك لاحظ مرّة "بهما" و أخرى "فيهما"، "بهما" لأن فقر اليد هو مطلب الأسماء الحسنى التي تحبّ العطاء، و "فيهما" بالنسبة لمن نظر إلى فقره أولا و طلب امتلاء يديه بالخير الوجودي.

السابع نفي و عدم، و هو محلّ الشاهد الأساسي في هذه الرواية في تعريف الصفر الذي يعبّر عن العدم و الفقر و الفراغ و اللاشئ، فالعبد صفر و الرب واحد و الدعاء الذي هو كل عمل كوني على الإطلاق هو الانتقال من الصفر إلى الواحد أو من الصفر إلى العدد الذي هو المدد. فعلى الحقيقة نظام الوجود كلّه مبني على الصفر و الواحد. و ما العدد إلا تكرار الواحد.

الثامن عن حصول هذا الانتقال و ذكره بطريقتين "حتى يضع" و "ثم لا يضع"، أي الطريق الإيجابي و الطريق السلبي، و كذلك هو الحال في كل دعاء فإنما الدعاء هو لحصول شئ أو عدم حصول شئ، حصول شئ مثل قولنا "آتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة" ، و عدم حصول شئ مثل "قنا عذاب النار " و "لا تجعلني مع القوم الظالمين" و ما ثمّ غير ذلك. أما قوله "يضع" فهذا الوضع هو عين تجلّي الواحد في الصفر.

فالمفهوم أن النبي صلى الله عليه و سلم عرّف الصفر بثلاثة تعريفات : الأول (ليس شيئاَ)، الثاني (الخيبة)، الثالث (ضد الخير). و لا يوجد طريق آخر لتعريف الصفر للأذهان. جعله نفيا للشئ و ضدا للخير هو الطريق الوحيد للتعريف العقلي، لأن العقل يُلاحظ الوجود و لا يفهم إلا لغة الوجود كأصل، فإذا أردت أن تُصوّر له العدم لم يكن ذلك ممكنا إلا بنفي الوجود. ثم دون ذلك التعريف

العقلي يوجد التقريب النفساني، و هو (الخيبة). الخيبة و الخسارة و الفقد و الجوع كل هذه تنبيهات و تذكيرات بحقيقة العبودية و الفقر الذاتي. فكأن الطالب شمّ رائحة الوجود حين تخيّل حصول مطلبه، فإذا خاب و لم يحصّله شعر بمعنى الصفر. و ليس وراء التعريف العقلي و التقريب النفسي مذهب لذاهب في قضية الصفر.

-رواية أخرى تشهد لنفس المعنى هي قوله عليه الصلاة و السلام "إن أصفر البيوت من الخير، البيت الصفر من كتاب الله تعالى". فجعل كتاب الله تعالى هو مجلى الواحد و الوجود، أي الخير و النور.

ثانيا في اللسان العربي القرءاني.

- الصفر في اللسان يأتي اسما و فعلا.

أما الإسم فمن معانيه : الجوع، و دود في البطن، و داء يصفرّ منه الوجه/ الشهر الثاني من شهور السنة العربية "صَفَرْ"، قال البيروني رحمه الله أن العرب أصابهم وباء في هذا الشهر اصفرّوا منه فسمّوا الشهر بصفر- قول آخر في تسمية الشهر بصفر هو أنهم كانوا يغزون في هذا الشهر فيتركون المغزو صفرا من المتاع و ذلك بالنهب و السلب/ خال ، و فارغ/ النحاس الأصفر/ بنو الأصفر الروم/الزعفران، و الذهب.

أما الفعل فمن معانيه: صوّت بالنفخ من شفتيه أو من أداة، صوّت الطائر/ دعاه بالصفير/ خلا، فرغ، صفر الشئ كان في لون الذهب أو الليمون أو الكبريت/افتقر.

و ربما سمّت العرب الأسود أصفر/ حية في البطن تعضّ الإنسان إذا جاع و اللدغ الذي يجده عند الجوع من عضّه.

فخلاصة ما سبق أن الصفر في اللغة له أصل تفرّعت منه فروع. أما أصله فهو لون وجه بدن الإنسان بسبب الجوع أو المرض. الفرع الأول معنى الخلاء و الفراغ و النهب و السلب و الجوع، كل هذه أسباب اصفرار الوجه. فهي تسمية السبب بأثره. فما أدّى إلى اصفرار الوجه سمّوه بصيغة من جذر الصفر. و كذلك التصفير و التصويت من الشفتين أو بأدة فإن ذلك يكون بوجود فراغ في الأداة و خروج الهواء منها ، فالصفير من علامات وجود الفراغ في الفم أو الأداة، لاحظ كيفية تركيب المعاني على بعضها مع جمع هذه المعاني بجذر لغوي واحد للتذكير بها كلها، فالصفير يدلّ على الفراغ، و الفراغ يدلّ على الجوع أو المرض الذي هو فقد الصحة و القوة بسبب فقد المتاع أو القوة أي الخير، و هذا الفراغ يؤدي إلى اصفرار وجه الإنسان فكان الصفر. و كذلك تسمية الأسود بالأصفر، لأن الأسود من الليل الذي تُفقد فيه الأشياء في الظاهر و تبدو و كأنها انعدمت. و أما الحية و الدود في

البطن فهي من علامات الجوع فترجع إلى ما سبق. الفرع الثاني هو لون شعر الروم الأصفر، لون الذهب، لون الزعفران، لون الكبريت، لون الليمون. لاحظ هذه كلها ألوان صفراء تشبه لون وجه الإنسان الجائع أو المريض ببعض الوباء.

الحاصل: الصفر له حقيقة و له مظاهر و مُذكّرات. أما حقيقته فهي عدم كمال ما. أما مظاهره و المُذكّرات به فهي الجوع، المرض، السلب، الفراغ، الخلاء، الفقر، صوت الهواء، و كذلك كل ما له لون أصفر و ذلك لأن أقرب شئ للإنسان هو وجهه فجُعل الصفر لون وجهه حتى يتذكّر أن وجهه- و الوجه هو العين و الحقيقة- هي الفقر و العدم.

-تأملات و تحليلات.
- الصفر بين العدم و الوجود، و بين العدم الذي يدلّ عليه الوجود.
- الصفر (اسم) وَ (فعل)، فهو ثابت و متغيّر، و له بُعد متعالي و مُتجلّي.
- الصفر: فراغ/ و لون الجائع و المريض (الأصل)، ثم الألوان التي تشبه ذلم (فرع أ)، و الحالات التي تُسبب ذلك (فرع ب).
- (الاسم) لدغة الجوع تدلّ على وجود فراغ في المعدة/ (فعل) التصفير تصويت: هواء من الفم أو الأدواة يدلّ على فراغ في الفهم. فإذن ألم البطن وَ صوت الصفير يدلّان على معنى الصفر كعدم شئ مطلوب أو كعدم و فراغ.

من الأحاديث: الوجود هو الله و أسماءه/ العبد يطلب هذا الوجود من الله. و علامته رفع و بسط و مدّ اليدين إلى الله، فالسؤال كاشف عن وجود فراغ عند العبد/ الجواب الإلهي هو: الخير و الشيئية/ فإذن: العبد صفر، و الرب واحد، و الدعاء وسيلة جعل الصفر أقرب للواحد "قل ما يعبؤا بكم ربّي لولا دعاؤكم".

- لا يوجد كمّيات محضة، و لا يوجد شئ كمّي فقط/ بالتالي: الأعداد و الرياضيات يجب أن تكون وجودية "واقعية" في فهمها و استعمالها و تفسير قضاياها/ فالسؤال ١:ما هو المعنى الوجودي للصفر؟ و ٢: هل يمكن أن يوجد الصفر المرادف للعدم المحض؟
- جواب ١: العد حد. الصفر ليس عدداً، فإذن لا حد له. فهو حقيقة أو معنى لا حد له. و من هنا يحتمل الصفر تفسيرا وجوديا و آخر عدميا. أما الوجودي فهو أن الحق تعالى من حيث أنه حقيقة غير محدودة كالماهيات الممكنة. أما العدمي فهو أنه لا شئ في الخارج و لا يمكن حتى تصوره في الذهن و كل شعور بفهمنا للصفر إنما هو الصفر النسبي الذي هو خلو شئ من شئ كالبيت من المتاع (يُحكى أن جحا كان قاضيا فجاءه رجل يدّعي على آخر و يقول: هذا الرجل وعدني أنني إذا قمت له بالعمل الكذائي سيعطيني لاشئ، و قد قمت بالعمل، و أنا الآن أطلب منه

اللاشئ الذي وعدني به. فقال جحا للرجل: اذهب إلى تلك السجادة التي عند الباب و ارفعها و قل لي ماذا يوجد تحتها. فذهب الرجل و رفع السجادة و قال له جحا : ماذا وجدت؟ فقال : لا شئ. فقال له : حسنا، خذه و اخرج من مجلسي !).

- جواب ٢: لا يوجد إلا الصفر النسبي. و ليس إلا في الخلق. و لا يتعلّق إلا بالأعيان الثابتة في ظلالها المخلوقة. لا في أعيانها المتعالية السرمدية. فالصفر قرين المخلوق حين لا يكون مُمثّلا تمام التمثيل للكمال الذي لعينه الثابتة، و بسبب هذا الفرق يشعر بالفراغ- بالصفر. الحاصل أن الصفر قرين المخلوق القاصر عن بلوغ كماله الذاتي.

مسألة : ما هو الوجود الموازي للأعداد؟ مثلا (٥). ما الفرق بين وجود شئ موصوف بأنه (٥) أو (٧)؟ هل يمكن لشئ واحد أن يوصف بأنه (٥)؟ أو أن تعدد العدد يعني تعدد الموجودات المعدودة؟
الجواب : بما أن العدد حد، فلا يمكن أن نعد فوق الواحد إلا بوضع حد للشئ. هذا الوضع عشوائي و ينبني على إرادتنا أن نعتبر أن شيئا انتهى وجوده و بدأ وجود غيره. لكن لو نظرنا في أ أو ب، سنجد أنه يمكن أن نقسّمه أيضا إلى أشياء (جسم إلى أعضائه)، و لو نظرنا إلى أ أو ب سنجد أنه يمكن أن نراهما كشئ واحد لوجود ما يربط بينهما و يجمعهما (الأعضاء إلى الجسم). بالتالي يمكن أن لا نقسم شئ فلا عدد، و يمكن أن نقسم إلى ما لا نهاية فلا عدد. و أما لو قسمنا على معيار ما (اعتباطي و راجع إلى إرادتنا) يمكن أن نعدّ الأشياء. فعدّ الأشياء فرع إرادتنا لا الموجودات الخارجية ذاتها.

بناء على ما سبق كله نبدأ نفهم رمزية و قيمة الصفر عند المسلمين. فكيفية استعمال المسلمين في فنونهم المختلفة كالهندسة في فراغ المسجد، أو كصناعة السجاد في رسم الرسومات التي تستطيع أن تتوقّف عند أي رسمة منها و تعتبرها مستقلة و تستطيع أن تنظر للرسومات كلها على أنها كُلّ متّصل لا حدود فيه، و بقية الفنون و الشؤون، سنجد أنهم قاموا بتمثيل شتّى حقائق الصفر و مستوياته و زواياه في أعمالهم المختلفة بحسب ما يناسبها. و الحمد لله رب العالمين.

..-..

سأل سلمان: سلطان اش قولك في مسألة خلق القرآن و إذا كان القران غير مخلوق و القران كلام الله و في القران أن سيدنا عيسى عليه الصلاة و السلام كلمة الله فإذا هل يعني أن سيدنا عيسى غير مخلوق؟ و هل القران محدث أو قديم؟

فقلت: تأمل في هذا الجواب جيدا و كرر قراءته و تدبره، فقد جمعت لك فيه أصول العلم و مفاتحه، و لم يُجمع بهذا النحو من قبل.
الجواب المختصر هو أن القرءان محدث. قال تعالى "و ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث". و أما عن كونه كلام الله، فذلك مثل وصف ناقة صالح بأنها "ناقة الله"، أو وصف البيت بأنه "بيت الله"، أو

وصف الرسول بأنه "رسول الله"، بمعنى أنه حق تنزّل من لدن الله و الله جعله وسيلة لإحداث آثار وجودية في العالم. قال تعالى "و إنك لتُلقّى القرءان من لدن حكيم خبير". و قال "و ننزل من القرءان ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين". (ثم إنه تعالى قد ذكر أن هذا القرءآن "قول رسول كريم. ذي قوّة عند ذي العرش مكين" و هو جبريل الروح الأمين، و لذلك لم يجعل في تحدّي الإتيان بمثل القرءآن الملائكة بل اقتصر على الإنس و الجنّ، لأن صورة الكلام القرءآني هو من قول الملائكة عن أمر الله تعالى).
. تفصيله:
١- القرءان له إجمالا ثلاث درجات في الوجود: درجته الأصلية هي أنه روح عرشي. "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا". و هي درجة "مصباح" التي في مثل نوره تعالى. و هي درجة "إنه لفي أم الكتب لدينا لعلي حكيم". و لذلك قال "الرحمن علّم القرءان" و "الرحمن على العرش استوى".
ثم تنزّل إلى درجة السماء و الأمثال. "نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرءآن" "و لقد صرّفنا للناس في هذا القرءآن من كل مثل". و هي درجة "زجاجة" التي في مثل نوره تعالى.
ثم تنزّل إلى درجة الأرض و اللسان العربي المحمدي. "و كذلك يسرناه بلسانك""بلسان قومه". فصار له هذا الوجود المادي الذي تستطيع أن ترى حروفه و تسمعها بأذنك البدنية. و هي درجة "مشكاة" التي في مثل نوره تعالى.

٢-نفس هذه الدرجات الثلاث هي للإنسان. ءآدم كان له روح و نفس و بدن ترابي. عن الروح قال "و نفخت فيه من روحي". و عن النفس قال "فإذا سويّته" (التسوية تسوية النفس لقوله تعالى "و نفس و ما سوّاها"). و عن البدن قال "إني خالق بشرا من طين". (و جمع هذه الدرجات الثلاث في آيتين متصلتين من الأدنى للأعلى "إني خالق بشرا من طين. فإذا سويّته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". فتسلسل من الطين إلى النفس إلى الروح، كما تسلسل في مثل نوره من المشكاة إلى الزجاجة إلى المصباح).

٣-و نفس هذه الدرجات الثلاث التي لآدم هي لعيسى. و لذلك قال "إن مثل عيسى عند اله كمثل ءادم". و فصّل وجود عيسى فقال "رسول الله، و كلمته ألقاها إلى مريم، و روح منه". فهو روح، و رسالته هي الحكمة (و الحكمة ربط شيئين كذلك السماء التي هي درجة الحكمة رابطة بين العرش و الأرض) قال عيسى "جئتكم بالحكمة". و أما "كلمته ألقاها إلى مريم" فهي قوله "كن" التي خلق بها بدنه التي فعلها الروح المتمثل بشرا سويا كما ورد في أول سورة مريم، و من هنا ختم قوله تعالى "إن مثل عيسى عند الله كمثل ءادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون". والد عيسى هو الروح الذي تمثل بشرا سويا. (العالم المادي كله هو تمثّل للروح و تنزّل تلك الحقيقة).

٤-ما معنى الخلق و القدم و الحدوث بالضبط؟ الجواب في قوله تعالى "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون". و قوله "خلق السموات و الأرض في ستة أيام". من هنا نفهم أنه يوجد ثلاث طبقات لوجود الشئ الواحد:
الأولى هي وجوده في علم الله السرمدي. تأمل قوله "إذا أراد شيئاَ..يقول له". لاحظ أن الشئ ثابت و موجود حتى قبل أن يتكون هذاالشئ الذي تعلقت به إرادة الله. و توجه له قول الله، هذا الشئ موجود، و يستحيل أن يريد الله معدوما مطلقا أو أن يوجه قولا لمعدوم مطلق. وجود الشئ في هذه الطبقة هو المصطلح عليه عند ابن عربي رحمه الله ب "العين الثابتة". فاحفظ ذلك.
الثانية هي وجوده في عالم التكوين. "يقول له كن فيكون". لاحظ هنا أن الشئ تكون. دخل في الكون. و لاحظ أن التكوين فوري و آني. "كن فيكون". و ليس في ستة أيام أو غير ذلك (من تدريج)، بل فوريا.
الثالثة هي وجوده في عالم الخلق. "خلق السموات و الأرض في ستة أيام". هنا بدأت الأيام، وجود فترة و مدة، و هو عالم المخلوقات السماوية و الأرضية التي تحتاج إلى تدريج و أطوار حتى تحدث فيها الصورة الكاملة المُراد خلقها. من هنا يحكي عن خلق الإنسان من نطفة ثم علقة ثم مضغة و هكذا ثم يقول "تبارك الله أحسن الخالقين". و يحكي عن نمو النبات بأطوار و مراحل.

٥-الآن، لاحظ أنه لا يوجد في القرءآن أن الله "خلق العرش و الكرسي". لا يوجد إلا ذكر "خلق السموات و الأرض". لماذا؟ لأن عالم العرش من عالم التكوين، و ليس من عالم الخلق. هنا يغلط الكثير من الناس حين لا يميزوا بين مستوى التكوين الفوري و مستوى الخلق التدريجي. و يظنّوا أن كل ما هو غير مخلوق فهو الله، و ليس كذلك كما بينت لك.

٦-بناء على (٥)، الروحانيات مكوّنة غير مخلوقة. و لذلك إذا قلنا أن المخلوق هو المحدث، فقد تقول عن المكوّن أنه قديم، و قد نقول عن الأعيان الثابتة أنها قديمة و هي أولاها بوصف القدم. فإذا قلنا ذلك، يكون القرءان العلي و المسيح و الملائكة المقربين، كل هولاء قدماء غير محدثين. مع فهم التمييز السابق.

٧-"المسيح، عيسى، بن مريم". ثلاثة أسماء للتعبير عن درجات وجوده الثلاث.
معنى المسيح جاء لأن الله أيده بروح القدس، و لذلك لما قال تعالى "لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله و لا الملائكة المقربين". ذكره باسم المسيح، لأن منزلة الملائكة المقربين هي الدرجة العرشية التي تتحدث عنها الآية و تظهر أن العرش مكون و فقير إلى الله و الله هو "رب العرش".
و عيسى هو الدرجة الوسطى النفسية. و لذلك لما قال تعالى "إذ قال الله يعيسى إني متوفّيك" استعمل اسم عيسى، و التوفي إنما هو للأنفس "الله يتوفّى الأنفس".

و ابن مريم هو الدرجة السفلى الجسمية. و هذا واضح من وصفه بشرا، كما قالت مريم "أنى يكون لي غلام و لم يمسسني بشر"، "فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويا". و قال تعالى في آدم "إني خالق بشرا من طين. فإذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"(لاحظ ثلاثة:طين. سويته. روحي).
و كذلك عبّر عن ثلاثية الكمال العيسوي فقال "وجيها في الدنيا و الآخرة و من المقربين". مرّة أخرى لاحظ ثلاثية دنيا و آخرة و قرب. هنا الثلاثية تصاعدية، مثل ذكره لآدم طين و تسوية و روح. فهو وجيه في الدنيا لأنه بن مريم، و وجيه في الآخرة لأنه عيسى، و من المقربين لأنه المسيح.

٨-و تنبّه إلى أنه يوجد فرق بين كلام الله و كلمة الله. كلام الله هو هذا الذي صار بلسان عربي مثلا. قال تعالى "و إن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله". أما كلمة الله فهي التي تعبّر عن خالقيته "كن". و المكونات و المخلوقات هي كلمات الله "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمت ربي" "سنريهم ءاياتنا في الآفاق و في أنفسهم". و إن كان قد يطلق على كلام الله أنه كلمته باعتبار خاص، لكن الدقة القرءانية هكذا. "يريد الله أن يحلق الحق بكلمته" لاحظ لم يقل بكلامه، لأن الإحقاق هنا أثر كوني عام، غير مرتبط باللغة، بل فعل خلقي كشروق الشمس. و لذلك يسري حتى على الكافرين بكلام الله الرسولي.

٩-تعزيز:
- "و ما أمرنا إلا وحدة كلمح بالبصر"، "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا"، "الروح من أمر ربي". فإذن هذا يعزز كون عالم الروح هو عالم التكوين الفوري و اللحظي.
- قال عيسى "أني أخلق لكم من الطين كهيئة الذين فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله". لاحظ ثلاثية: طين، هيئة، نفخ.
- كل مكون و مخلوق هو قديم و محدث باعتبارين مختلفين. لكن الله هو المطلق الحق، و كل ما دونه فهو محدود، سواء كان المحدود تجلي صفته أو الروح و النفس و الجسم. الاعتقاد بأن المحدود من حيث هو محدود هو الله دون سواه هو كفر و جهل.

تم الجواب مبدئيا فإن أردت مزيد من الإيضاح قل.

فسأل سلمان: ما هو تعريف الروح و هل كل إنسان الله نفخ فيه من روحه أم فقط الخواس كسيدنا عيسى عليه السلام مثلا و بقية الناس حسب وضعهم؟ و هل الجسم المادي أعلى من الروح لأن في حال الروح ليست محسوسة و الجسم محسوس فإذا قطع الرأس مثلا يموت الجسم بنفسه و روحه و بكل ما فيه فهل هذا يعني أن الروح و النفس تابعة للجسم المادي و بهذا الجسم المادي هو أعلى مستوى لأنه إذا مات تموت باقي الأمور.

فأجبته :

- الروح ما به يُتعقّل و يتفقه و يتذكر و يتعلم الكائن، ما به يعرف المعاني و المجردات.
- كل إنسان فيه الروح. لكن تفعيل هذه الروح يعتمد على مدى تزكيته لنفسه و ضبطه لبدنه.
- الروح غير البدن من جهة أن الروح حقيقة مجردة أي لا صورة و لا كثافة لها. بينما الجسم حقيقة لها صورة و كثافة. بالتالي الجسم أبعد عن اللطيف سبحانه من الروح. و من كان أبعد كان أسفل و أدنى. فإذن الروح أعلى من البدن في الدرجة.
- أما موت الإنسان فهو عودة شعاع الروح إلى شمسه العليا، و عودة تراب البدن إلى أرضه السفلى، ثم النفس بحسب مدى نورانيتها تنجذب و تدخل في الدرجة أو الدركة المناسبة لها.

..-..

سألت رؤى: بما أن الله فوق الذكورية و الأنوثية، لماذا يشار إليه ب "هو"؟

فقلت: لثلاثة أسباب رئيسية :الجنسية و الفاعلية و الجامعية.

أما الجنسية فهي أنه في العربية، لو أردنا أن نشير إلى اسم جنس "الإنسان"- و الإنسان يشمل الذكر و الأنثى فهو فوق كل واحد منهما-فإننا نقول "هذا الإنسان" و لا نقول "هذه الإنسان". نقول "هذا" التي نستعملها أيضا في الذكور دون الإناث. ففي العربية، لو قلنا "هي" نكون حددنا أنه أنثى، أما لو قلنا "هو" فإنه يشمل ما فوق الذكر و الأنثى. (و سبب وجود ذلك في العربية: أن الذكر إشارة إلى الفاعلية، و الأنثى إلى الانفعالية. و الذكر فيه فاعلية في بدنه و هي قضيبه الذي يقذف و لا انفعال فيه من حيث توليد الحياة. بينما الأنثى فيها جانب فاعلي و انفعالي، انفعالها من حيث فرجها، و فاعليتها من حيث ثديها الذي يرضع الولد، فالأنثى فيها معنى الذكر و معنى الأنثى، و لذلك الجامع المشترك بين الذكر و الأنثى هو الجانب الذكري أي كلاهما فيه فاعلية، فالمرأة أكمل من الرجل من هذا الوجه. ما أعظم لسان العرب و أدقّ فقههم في الوجود). في بعض اللغات يوجد ضمير محايد لا مذكر و لا مؤنث، و ليس في العربية. و الفقرة القادمة تبيّن السبب الوجودي لعدم وجود مثل هذا الضمير المحايد في العربية التي هي صورة الحقيقة.

أما الفاعلية، فإن الموجود حسب القسمة المنطقية إما أن يكون فاعل مطلق، أو منفعل مطلق، أو فاعل من وجه و منفعل من وجه آخر. جهة الفاعلية يعبّر عنها في الرموز بالذكورية. كما أن الذكر يفعل في النكاح لإحداث موجود جديد هو الولد. و حيث أن الله تعالى هو الفاعل المطلق، فلذلك ناسب استعمال ضمير المذكر أكثر من غيره بهذا الاعتبار. و لاحظي كيف جمع القرءآن بين الضميرين في الإشارة لشئ واحد في قوله تعالى عن إبرهيم "فلما رأى الشمس بازغة، قال هذا ربي هذا أكبر". فقوله تعالى "بازغة" صفة مؤنثة، و الصفة تتبع الموصوف، و الموصوف الشمس، فإذن الشمس مؤنثة. لكن إبراهيم جعلها مذكرة حين أشار إليها بمضير المذكر "هذا ربي" "هذا أكبر" و لم يقل: هذه ربي أو ربتي هذه

أكبر. لأن الله وصف من منطلق الحقيقة، و الحقيقة أن الشمس مؤنثة في بزوغها لأن بزوغها انفعال عن الأمر الإلهي الفاعل لهذا البزوغ. لكن إبراهيم وصف من منطلق معرفته بالربوبية التي هي الفاعلية أي الذكورية فقال "هذا". و كذلك الشمس فاعلة الضياء بالنسبة للمستضيئين فهي من هذه الجهة فاعلة أي مذكرة. فإذن الشمس ككل المخلوقات فاعلة من وجه منفعلة من وجه. أما المنفعل المطلق فهو مساو للعدم المطلق و هذا غير موجود اللهم إلا الانفعال المطلق للأمر الإلهي الذي هو مقام كل الموجودات "و له يسجد من في السموات و الأرض". (و على ذلك: الضمير المحايد الذي لا ينظر لثنائية فاعل و منفعل، إنما يُلاحظ الوجود المجرّد للشئ، أي يختزل الشئ في موجوديته فقط، فهو ضمير مختزل للحقيقة، و إن كان له وجه لكن الأكمل عدم اختزال الموجود).

أما الجامعية فهي أن ضمير "هو" أجمع للحقائق من ضمير "هي" في الأمثال. لماذا؟ نظام الصوت في الإنسان الذي يبدأ من عمق الصدر في الرئة و ينتهي بالشفتين، هذا يتناسب مع الوجود و الموجود. كما قد عرفنا أن الله تعالى متكلم، و الموجودات كلماته، من هنا المناسبة في الرمزية. الهاء حرف يخرج من بداية النظام الصوتي. و الواو حرف يظهر بحركة الشفتين التي هي آخر النظام الصوتي. أما الياء فإنها تخرج من وسط اللسان، بالتالي لا تصل إلى آخر النظام. و عليه، فإن "هو" التي هي عبارة عن الوجود الأحدي الساري في جميع الموجودات أتم في إظهار هذاالمعنى من "هي".

"هو" من حرفين. الهاء تعبر عن حقيقة وجوده اللطيف سبحانه. و الواو تعبر عن الجمع، لأن حرف الواو هو الذي في العربية يدل على الجمع بين الأشياء، بل حتى بين الأسماء الحسنى "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن".

أما الياء فإنه الحرف الذي يعبر عن الفقر و افتقار الأشياء إلى الله و الدعاء و السؤال. و لذلك حتى شكل الواو في الرسم فيه دائرة، و في النطق يجعل الشفتين في شكل دائرة. و الدائرة أعلى رموز الوجود و الموجودات كما هو معلوم. أما الياء شكلها (ي) لاحظي نزول إلى أسفل، و مثل كأس فارغ تنظر فتحته إلى الأعلى، فهو رمز العبودية. و لذلك النداء في العربية دائما فيه حرف الياء، سواء كان نداء القريب (أي) أو نداء البعيد (يا). و لذلك الدعاء ب(يرب) بلا ألف في رسم المصحف كما في أدعية الأنبياء إنما هو ياء موصولة ب (ب) فهذه الياء تعبر عن فقر العبد و حاجته إلى ربه، أي انفعاله للفاعل الذي هو ربه. فإذن "هو" أعلى من "هي" في التعبير عن الوجود الحقيقي الجامع و الإلهي الفاعل.

..-..

قلت : من سيفتتح هذه الجمعة بمسألة؟ حتى ندعو له بحسن الخاتمة.

فقال فهد: أنا.

فقلت: أنت لها.

فسأل : لماذا وصف الأشقى بالذي كذّب و تولّى. بينما الأتقى وصف بسلوك الذي يؤتي ماله يتزكى.

فقلت: حتى نعلم العلاقة بين العلم و العمل.
بيانه:
التكذيب و التصديق متعلق بالعلم. التولي و الإقبال متعلّق بالعمل.
عن الأشقى قال "الذي كذب". فإذن هذا نفي لعلم أو نظرية. فلو كان كل نفي لعلم يقتضي بالضرورة ترك العمل الذي يقتضيه هذا العلم لما كان ثمة حاجة للقول بعدها "و تولّي". فمن الآية نعرف أنه قد يكذب و لكن لا يتولى. كيف؟ مثال: أنا و أنت في غرفة، طُرق الباب. فقلت لك: وراء هذا الباب رجل يريد أن يعطيك ألف دينار. هذه معلومة و نظرية و فكرة، أنت تريد الألف دينار، فلو أيقنت بمعلومتي فإن العمل المتوقع بعدها هو أنك ستقوم و تفتح الباب. و لكن هل إذا كذبت بها بالضرورة أو تقوم و تفتح الباب؟كلا. و هنا فائدة الآية. فإنك قد تقول "كلامك باطل أو مشكوك فيه. و حتى أثبت لك و لنفسي سأعمل على فتح الباب و رؤية من الطارق". ثم تجتهد و تفتح و تتأكد من صحة النظرية التي ألقيتها عليك. الحاصل: هذه الآية ترشد المكذبين بالإخبارات القرءآنية أن حتى لو كذّبوا مبدئيا فإن منطق الرشاد لا يلزم عنه بالضرورة عدم الاجتهاد أي الاجتهاد في التفكير و دراسة الأمر و السلوك في طريق التحقق اليقيني من القضايا المطروحة في القرءآن. و وردت الإشارات في هذا المعنى في مواضع متعددة مثل "يتفكروا ما بصاحبهم من جنة". لاحظ كذبوا بنبوته و افترضوا أنه مجنون. و مع ذلك أرشدهم إلى التفكر في المسألة. و سبب ذلك أن التكذيب بالقضايا لا ينتج دائما عن نظر فكري و يقين عقلي. بل لعل الغالب على الناس أنهم يكذبون و يصدقون لأسباب ثانوية أو غير ذات علاقة و أهمية بالكلية بنفس ذات القضية. من قبيل تكذيب الذين قالوا "على رجل من القريتين عظيم"، فأي علاقة لصدق قضية النبوة أو الآخرة مثلا بكون الرجل قد اتفق أنه ولد في هذه البقعة أو تلك، لا علاقة. و قس على ذلك. "كذب و تولى" هنا كذب بسبب شئ غير النظر العقلي و السعي الحقيقي لاكتشاف صحة القضية بالبراهين و الشواهد المقبولة. و إلا فإنه لو اجتهد مثل هذا الاجتهاد، فيقينا سيصل إلى إحدى حالتين: إما "و الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا"، و إما "لا يكلف الله نفسا إلا ما أتاها..إلا وسعها". أي إما يصل للنور، و إما هو معذور.
أما عن الأتقى فإنه ذكر العمل الظاهري و القلبي و ركز عليه. "الذي يؤتي ماله" ظاهري "يتزكى"أي غير مرائي، و هذا عملي قلبي. "و ما لأحد عنده من نعمة تجزى. إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى" تأكيد على نفي الرياء في القصد. و هذه كلها في بيان عمل القلب. لاحظ أن "يؤتى ماله" وحدها في عمل الظاهر، أما الباقي فكله في عمل الباطن. ما فائدة ذلك؟
فائدتان رئيسيتان:
الأولى أن العمل من حيث هو عمل ظاهري لا يدل على العمل الباطني بنفسه إلا بشرط وجود قرائن ظاهرية كافية. فليس كل عمل يدل على وجود علم معين عند عامله. العمل معلول و أثر، لكن علله و أسبابه قد تكون من النقيض إلى النقيض (احفظ هذا الأصل فإنه نفيس في نقد "التفسيرات

العلمية" التي عند الماديين الظاهريين). فمثلا الذي يؤتي ماله و ينفق على الآخرينهل بالضرورة أن يكون مؤمنا بالله و اليوم الآخر؟ كلا. لا عقلا و لا قرءانا كما نص القرءان في آية الرياء المعروفة. قد يرغب في الاشتهار بالكرم لنيل السيادة. قد يرغب في التسويق لشركته التجارية عن طريق التبرعات التي كان سيدفع الكثير منها أو كلها كضرائب حكومية فبدلا من ذلك اعتبر أن التبرع نوع من التكلفة التسويقية و التهرب القانوني من الضريبة الحكومية، و قد و قد. فهو في الصورة المختزلة عمل واحد، لكن عماله قد يكونون عشرة و لكل واحد معلومات و مقاصد تختلف عن البقية. و لذلك جاءت بقية الآيت بذكر قرائن ظاهرية، و مقاصد قلبية. فقوله "و ما لأحد عنده من نعمة تجزى" (و هذه توازي "لا نريد منكم جزاءا و لا شكورا") هذه قرينة ظاهرية. فالمنفق السياسي أو التجاربي مثلا دائما يريد الجزاء من الناس على ما أنفق، إما جزاء عاطفي بالشكر و التنظيم، و إما مادي كالأتباع و الزبائن. و أما قوله "إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى" فهو بيان عن المقصد القلبي السري. في ضوء كل ما سبق، يكون العمل كاشف عن معلومات معينة محددة، مثل إيمانه بالله و أنه عليم و الآخرة و هكذا.
الفائدة الثانية هي أن توحيد أعمال الناس لا يؤدي إلى توحيد أفكارهم. الطغاة عموما يشتغلون على جعل ظواهر الناس موحدة بناء على فهمهم السقيم للعلاقة بين الظاهر و الباطن. منطقهم: بما أن الفكرة تولد العمل، فإذن العمل يولد الفكرة. و هذه مغالطة و سخافة، فإن الذي يحصل حين يعمل العامل عملا بلا معرفة، و لكن لرغبة أو رهبة ظاهرية، هو انتشار النفاق، و الرياء، و انقسام النفس الواحدة إلى معسكرات متصارعة. تكرار العمل س الذي يحتاج في النظام الطبيعي إلى الفكرة ص، مع عدم وجود الفكرة ص، بل وجود الفكرة ض المعرفة ل ص في نفس العامل، هو أن فاعلية ض ستشتغل في الخفاء و تبث سمومها في نفسه و تؤدي إلى المخاطر السابقة الناتجة عن القمع، و القمع يولد الضغط، و الضغط عاجلا أم آجلا يؤدي إلى الانفجار، و عاجلا يؤدي إلى الأمراض النفسانية بل و البدنية. فالآية تفيدنا التالي: إذا أردتم جعل الإنسان "يؤتي ماله" فلا تبدأوا بأمره بإتيان ماله، بل ابدأوا بتعليمه عن ربه الأعلى، و الآخرة، و نظام الثواب و العقاب، و العلاقة بين العمل و الجزاء، و بقية هذه الأفكار التي لو اجتمعت في قلب الإنسان ولدت أو هيأت الأرضية لزراعة شجرة "الذي يؤتي ماله" الطيبة.
ملحوظة: كل عمل يستبطن أفكارا معينة عند العامل بالضرورة. يستحيل أن يوجد عمل بلا فكرة. و ما سبق لا ينفي ذلك و إنما ينفي إمكانية تحديد ماهية هذه الفكرة بمجرد النظر في صورة العمل. فرق كبير و مهم بين النفيين.

فقال فهد: جزاك الله خيرا يا كريم العلم.

..-..

سأل وليد عن آيات الخلق في بداية سورة فصّلت: كيف نجمع بين الخبرين أن السموات و الأرض خلقتا في ٦ أيام و الآخر ٨أيام؟

فقلت: الحل ذكره العلماء قديما و هو ظاهر في الآيات.
خلاصته:
خلق الأرض يشمل خلق أصلها و خلق ما فيها. مثل صناعة البيت، يشمل البناء و يشمل المفروشات.
قوله تعالى "خلق الأرض في يومين"-لاحظ "الأرض" مجردة-أي أساسها.
و قوله "جعل فيها..بارك فيها..قدر فيها"-لاحظ "فيها"-أي محتواها.
فإذا جمعنا بين قوله "فقضاهن سبع سموات في يومين" و بين قوله "في ستة أيام"، كان المعنى أن الله خلق أساس الأرض في يومين، و محتوى الأرض في يومين، و السموات في يومين. فإذن قوله "في أربعة أيام" يتضمن "خلق الأرض في يومين".

مسألة: لما لم يذكر خلق محتوى الأرض في يومين بل جمعه مع خلق أساس الأرض؟
في ذلك فوائد:
الأولى حتى نستعمل عقلنا في الحساب.
الثانية حتى نعقل و نربط بين الآيات التي تتحدث عن نفس الموضوع ليتبين. و هذا من التدريبات العقلية القرءانية الشائعة جدا، فالقرءان لا يشرح نظرية كاملة في موضع واحد فقط. (و من أسباب ذلك: حتى تتميز درجات العقلاء و طبقات العلماء. و يظهر المحب للقرءان المدمن عليه من غيره).
الثالثة حتى نعلم أن في حساب الشئ يوجد طريقتين، حساب أساسه و حساب اكتماله. ظهور أساس الشئ كاف لاعتبار حصول وجوده حتى لو لم يكتمل وجوده. و لذلك قال "خلق الأرض في يومين" و إن لم يكمل ما فيها بعد. فوجود الشئ مرتبة، و وجود كماله مرتبة ثانية. و أما في قوله "في أربعة أيام" فذكر الطريقة الثانية في حساب الشئ و اعتباره و هي اكتماله.

..-..

قلت (ما سبق و لحق كله رسائل جاءتني أثناء مكوثي فترة في تورنتو): حابب أختم سفرتي إن شاء الله بحديث عن القرءان. من عنده بحث أو تساؤل لننظر فيه؟

قال فهد: ما معنى حدود الله.

فقلت: "و من يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه". حدود الله لها ثلاث تأويلات: الأسماء، الأكوان، الدرجات.

أما الأسماء الحسنى فهي حدود ذات الله من حيث أن حقيقته تعالى تتحدد في معاني هذه الأسماء، و كل اسم حد. المنتقم معنى خاص غير معنى اللطيف، بالتالي هو تحديد للذات الإلهية. فبالنسبة للعبد حين يتعد هذه الأسماء في دعائه فإنه يظلم نفسه بحرمانها من تلقي إمداداتها. و هذا في قوله

تعالى "و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذي يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون".

أما الأكوان فهي حدود الله من حيث أن كل مظهر من المظاهر الكونية هو ظهور و آية للذات الإلهية. فهذه الصور حدود الله لأنه يتحدد بها إذ "خلق السموات و الأرض بالحق"، و الحق إنما هو الله تعالى "الله هو الحق". و العبد حين يتعد حدود الأكوان فإنه يظلم نفسه أي يدخلها في ظلام الفناء بحيث يصير يجهل نفسه و لا يرى لها قياما بذاتها، بل يصير الموجود الوحيد عنده هو الله تعالى. فيقول "الله خلقكم و ما تعملون". فلا يرى نفسه مستقلة أو بالكلية و إنما يرى ربه يتصرّف أو يتجلى.

أما الدرجات فهي الحدود التي أنعم بها الله من حيث رحمته على النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من تبعه، فأراهم الطريق إلى الخروج من دركات الجهل و الجحيم إلى درجات العقل و النعيم. العبد الذي يتعد هذه الحدود المكشوفة فإنه يظلم نفسه بجعلها تنحدر إلى الجهل.

فلولا حدود الله على مستوى الحقيقة لما وجدت حدود الله على مستوى الشريعة.
فإن نظرت إلى "حدود الله" على أنها نسبة ذاتية، كان المعنى أن الله تعالى يتحدد بحدود، و ليس إلا ما سبق كأصل. و إن نظرت على أنها نسبة إرادية، كان المعنى أنها الحدود التي أراد الله من العباد أن يتقيدوا بها. كلاهما حق، إلا أن المعنى الأول للخواص و الثاني للخواص و غيرهم. الأول لا يتغيّر، الثاني قد يتعداه البعض كالملحد و العاصي. كل ما يمكن كسره فهو دون ما لا يمكن خرقه.

"و من يتعد حدود الله" و هو الولي في أعلى درجات المعرفة حيث يشهد بسره الوحدة الصرفة و الهوية الأحدية. "فقد ظلم نفسه" غاب عن الأسماء و الأكوان، بالتالي ليس هو في الكون حتى تكون أمامه اختيارات عميل أشياء أو إيمان بمقالاته لأنه صار وراء كل شئ علوي و سفلي، و من هنا قيل تسقط عنه الشريعة، أي هذا هو المعنى المخبوء في هذه المقولة الشهيرة التي ما أكثر ما أسئ فهمها.

فإذن تعدي حدود الله، مثل كل مفهوم من مقام الأسماء الحسنى فما دون ذلك، له معنى إيجابي و معنى سلبي. الإيجابي بالعلم بالحقيقة، السلبي بترك العمل بالشريعة.

..-..

سأل مصعب: ما الحكمة؟

قلت: أذكر أن الشيخ فهد طرح هذه المسألة قبل شهرين أو ثلاثة.

إجمالا:
الحكمة ربط العلم بالعمل. كل عمل بني على علم فهو حكمة.

رأس الحكمة شكر الله بناء على توحيد الله. قال تعالى "و لقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله".

ثم الاستقامة على الطريقة و اتباع الشريعة بناء على الإيمان بالآخرة القائمة و القادمة و العلم بعلاقات السببية بين العمل الدنيوي و الجزاء الأخروي. و اقرأ قائمة سورة الإسراء التي ختمت بقوله تعالى "ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة".

و أخيرا كل عمل مطلقا بني على علم و وعي فهو حكمة. فمن عرف كيف يُفرّع التطبيقات المناسبة بناء على التنظيرات المعتبرة فهو حكيم من الحكماء.

ثم كل عمل مطلقا.

..-..

سألت رؤى: السلام عليكم. كثيرا ما أقرأ في كتب التصوف "أن الطريق لمعرفة الله هو أن تعرف نفسك" أين هذا في القرءان؟ و إذا ممكن تشرحها لو سمحت حتى أفكر فيها و يا ليت مثال.

قلت: المقولة هي "من عرف نفسه فقد عرف ربه". معناها له احتمالات كلها صحيحة من وجه:

- النفس هي الموجود الذي له ماهية معينة و كيفية خاصة. فمن عرف الموجود فقد تأمل في مظهر من مظاهر الوجود الحق بالتالي شاهد الحق.
- النفس هي النفس الإنسانية التي هي النسخة الكاملة لتاب الأفق العلوي و الوسيط و السفلي. و الرب هو الذي خلق هذه الآفاق و هو ظاهر بمخلوقاته. فمن عرف نفسه بتمام المعرفة فقد عرف ربه الذي ظهر بتمام الظهور الكوني فيه.
- النفس بمعنى الجوهر الباطني العقلي الذي هو أنت على الحقيقة المجردة. و نفسك هذه هي التي تجعلك تعمل ما تعمل، لأنه تعالى قال "كل يعمل على شاكلته". شاكلتك هي نفسك. فإذن نفسك هي ربك الذي يتحكم فيك و تجعلك ترى الأمور بمنظارها و أهوائها و ميولها.

أصل ذلك في القرءان- و هذه آية من آيات كثيرة هي أصل لهذا المطلب-هو "و في الأرض آيات للموقنين. و في أنفسكم أفلا تبصرون". ففي النفس آيات الرب. فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

مثال:

- من نظر في نفسه فوجد أنه محدود، ثم قال "بما أني موجود محدود، فهل كل موجود آخر محدود؟ لا يمكن. لأن الوجود بداهة غير محدود. و سلسلة لا نهائية من المحدودات و غير قائمة على أرض المطلق غير معقولة. فإذن لابد أنه ثمة وجود غير محدود عليه و به تقوم كل المحدوداتو هو ربي" (هذا أساس منطق إبراهيم عليه السلام حين قال "هذا ربي هذا أكبر". أقول: و النور نور الوجود و لذلك نظر في الأنوار التي هي مظهر نور الوجود الأبرز).

- من نظر في نفسه فوجد أنه تأتيه أفكار مجردة عن الصورة، و تأتيه صور متخيلة، و تأتيه مشاعر متضادة كالفرح و الحزن و هذه لها درجات في القوة مختلفة، ثم نظر بعقله في كل هذا عرف أن هذه التغيرات و الكيفيات لابد أن يكون مصدرها مبادئ وجودية ثابتة و مطلقة، و هي الأسماء الحسنى التي هي لرب العالمين.
- من نظر في نفسه حسب مراحل عمره و اختلاف تفكيره و تجاربه، ثم رأى أنه حين يكون متعلما لشئ يقوم بالأمور بنحو ما، ثم إن كان جاهلا بشئ قام بها على نحو آخر و نظر لما يمر به في حيوته بأنحاء مختلفة حسب مستوى علمه. و كذلك حين يكون في حالة غضب ينفعل للأمور بنحو مغاير أن لو كان هادئا، و هكذا حسب الحالات المشاعرية المختلفة، عرف حينها أن فعله و انفعاله للوجود حوله يرتكز على حالته النفسية أي أن نفسه هي ربه المباشر.

..-..

أسئلة ختامية :

قال بدر: هل نعشق أنفسنا ربّنا المباشر و كيف. فقلت: نحب النفس المستنيرة فقط، و نعشق الحقيقة المجردة. و طريقة الحب السير في الاستنارة و ما يزيدها. و طريقة العشق التأمل الخالص و صرف البصر عن الموجودات المحدودة، أي التأمل في الوجود المحض.

قالت رؤى: بناء على أن السبط هو الحفيد، فلماذا أولاد يعقوب سُمّوا الأسباط. فقلت: لا أعلم. لكن قطعا ذكر العلماء سببا فراجعي التفاسير.

قال مصعب: ما الفرق الدقيق بين الوجل و بين الوجيف و الرجيف. فقلت: لا أعلمه، لكن قطعا معلوم و بيسر لو راجعت معاجم اللغة فراجعها.

هذا و الحمد لله رب العالمين. اختتم المجلس بفضل الله. نسأل الله الزيادة.

.......—.......

(هذه محاولة تقريبية للقانونيين، لكنها لم تعجبني لوجود نزاع غير طبيعي فيها فانقبض قلبي من إكمال العمل)

..

- **{ العمل العسكري مُهمّ للأمّة. إنه أرض الموت و الحياة، و طريق البقاء و الهلاك. لذا من الواجب فحصه }.**

العمل العسكري هو العمل القانوني. الموت أن تخسر حقوقك ، الحياة أن تكسب حقوقك. بقاء المحامي فوزه في قضاياه، هلاكه في خسارتها.

العمل القانوني مهم للأمة الإنسانية. لأنه بدون القانون لا يمكن أن يوجد نظام و حلّ للخصومات باللطف و الكلام و الإجراءات العادلة قدر الوسع البشري. يجب أن نفحص العمل القانوني بكل شؤونه، و القائد العسكري هو المحامي، و جيشه هو كل أداة عنده لكسب القضايا التي يتناولها و على رأس هذا الجيش هو عقله و أسلحته الأنظمة و القوانين و جنوده الكلمات و الإيحاءات و لغة الجسد.

أرض المعركة هي المحاكم و الدوائر الحكومية و المواضع التي يجتمع فيها المحامون و الوكلاء و أصحاب الدعاوى للصلح. فإن الخصومة إما أن تنحلّ قبل الذهاب إلى القضاء أو بعد الذهاب إليه. قبل الذهاب كالصلح و التفاوض و غير ذلك من طرق سيتم النظر فيها لاحقا إن شاء الله. و بعد الذهاب كالمرافعة ثم حكم القاضي النهائي الذي يختم الخصومة. كل موضع يتم فيه عمل قانوني هو من أرض المعركة القانونية.

الفوز بالحقوق شئ و الفوز في القضية شئ آخر. بالنسبة للمحامي، المهم هو أن يربح في القضايا. أما تحديد الحقوق و أصحابها فهذا عمل القضاة لا عمل المحامين، و لذا إذا استطاع المحامي أن يفوز فقد أتمّ عمله. لا أحد يذهب إلى المحامي من أجل أن يكسب حقوقه، الناس عادة ترى أن الحق معها حتى لو كان "موضوعيا" عليها. الناس تذهب إلى المحامي حتى يربح لها ما تريده أو أقرب شئ ممكن لهذا المُراد.

العميل- أي الذي يأتي إليك أيها المحامي- هدفه واضح: يأتيك ليحيا أي يكسب كل ما يريده أو أقرب شئ ممكن لما يريده منك. أنت كمحامي هدفك يجب أن يكون واضحا أيضا: أن تبقى و تكسب أكبر قدر من المال. دع عنك خرافات المبادئ الوهمية، هذه ليست حتى مبادئ مقبولة أصلا في حد ذاتها، لأنها تتعارض مع أصل وجود مهنة المحاماة و هي تدخّل منك في عمل القضاة. أنت مهمتك أن تبقى

في السوق، لماذا تبقى؟ لأنك تريد أن تكسب المال من هذه المهنة، و أكبر قدر ممكن من المال، لأن المال للمحامي كالهواء للحي. إن أردت أن تهتم بالمبادئ التي تتوهم أنها أخلاقية فاشتغل بالوعظ لا بالمحاماة. معرفة طريق البقاء ضروري و يجب عليك أن تتأمله و تتصالح مع نفسك و ضميرك في ما يُمليه عليك هذا الطريق.

العمل القانوني مشؤوم منحوس، و إنما صار مُهمّا لأنه مسألة حياة أو موت، حضارة أو فوضوية. لماذا يُعتبر مشؤوما؟ لأنه نزاع و خصومة بين الناس. و بسبب هذا الجانب الأسود فيه، يكون رجال القانون سواء من جهة الحكومة أو المحاماة مُعرّضين لمشاكل نفسية كثيرة. قاضي أو محامي أو عامّي، كلنا في نهاية المطاف من بني الإنسان. و إن كان العامّي يشعر بالألم النفسي و التوتر و القلق حين يجد قضية حقوقية فوق رأسه، فما ظنّك بالقاضي و المحامي الذي يُصارع و يتصارع يوميا، و يتم إلقاء مصائب الناس فوق رؤوسهم و يتحمّلون سلبيات الخصومة في قلوبهم. و أثقل حمل يقع على القضاة الذين يقع على عاتقهم الفصل النهائي في حقوق الناس، و شاؤوا أم أبوا سيجدون ذلك في نفوسهم سواء كان القضاة من الشرق أو الغرب، من المؤمنين بالحساب الأخروي أو غير مؤمنين. و من هنا المنزلة الكبيرة التي يُعطاها القضاة في البلاد حتى يكون نوع من التعويض النفسي لهذه الآلام و السلبيات. ثم بعد القاضي يأتي المحامي و هو الذي يُمثّل القائد العسكري في التأويل، و القاضي يُمثّل القضاء و القدر الذي يُحدد النتيجة النهائية للمعارك الحربية. موت الحضارة و حياتها يعتمد على العملية القانونية، و لذلك يجب على الجميع أن يتعلّم القانون بدرجة أو بأخرى، و يحترم القانون و يحبّه، و يشتغل على إنفاذه و يقبل ذلك. بعض الناس لا يبالي بالقانون لأنه لا يشعر بأهمّيته في حياته الخاصّة، لأنه يحسب أن أهميته تأتي فقط حين تحدث قضية منه أو عليه، و كذلك قد لا يبالي به لأن في نفوس الكثير من الناس شئ مضمر ضد الحضارة و القيود التي تفرضها المدنية، بالإضافة طبعا للسبب الجوهري الذي تقضي به أعماق الفطرة أي أن الإنسان لا يحبّ أن يُنصف من نفسه عادة، و يريد ما ينفعه و يرغب فيه و لو فسدت السموات و الأرض و من فيهن في سبيل تحقيق هواه، و العملية القانونية تُعاكس هذا الهوى العميق. لكل ذلك قد يُستخفّ بالعملية القانونية. إلا أن وعي العامّة بأن حياة حقوقهم و ما يرون أنه حقوقهم و موتها يعتمد على العملية القانونية قد يوجب عليهم الالتفات لأهمية هذه العملية. و كذلك ضعاف المحامين و أصحاب الطموح الغير طامح، قد يحسبون أن المحاماة قضية بسيطة تافهة لا تحتاج إلى كل هذه الأمثال و التهويلات و الصعوبات و التحليلات، كل ما في الأمر هو أن نقرأ النظام و نطبقّه على الحالة و نأخذ الراتب أو الأجرة و السلام. مثل هذا المحامي يبدأ في تقدير فحص العملية القانونية حين يُدرك أن بقاء سمعته و وظيفته و هلاكها يعتمد على ذلك الفحص و التأمل و التدريب، و يعلم حين يتجرع طعم الخسارة المرة تلو الأخرى، و يُشاهد الإفلاس أو يحيط به بسبب فشله، يعلم حينها أهمية هذا الأمر و أن العشوائية و الارتجالية البحتة في التعاطي مع القضايا ليس هو الطريق الأسلم بل و لا السليم.

أن تعرف أين تحلّ قضيتك و ما هو الأنسب لها ، ضروري لكسبها. الذهاب إلى القضاء ليس هو الحل الوحيد لكل القضايا، بل أحيانا يكون الذهاب إلى القضاء هو سبب خسارتك. و العكس صحيح في حالات أخرى. موقع المعركة مهم جدا، كما أن الجيش الذي تعوّد على حياة الصحراء لو حارب في الثلوج سيهلك، كذلك يجب أن تعرف العناصر و العوامل و الشخصيات التي تتألف منها قضيتك حتى تُحدد ما هو الأنسب لها و لنفسيتها و أموالها.

أن تعرف كيف تتكيّف مع المستجدات و ما يظهر أمامك من حجج و حوادث لم تكن في بالك أو لم تحسب أنها بذات أهمية، ضروري لكسب القضية. لأنك تفكّر كفرد أو حتى مع زملائك من المحامين، فإن تفكيرك محدود و أنت تنظر من زاوية معيّنة، و كذلك معلوماتكم مهما اتسّعت فإنها محدودة. بالتالي توقّع ظهور مستجدات أمر متوقع عند الأذكياء. و لذلك ضع خطّة عمل، لكن لا تجعلها كالصنم. قد ترى الشئ مهما ثم يتبيّن لك أنه غير مهم لأمر لم يكن ثمّة طريقة لك من قبل للاطلاع عليه، فيجب أن تُغيّر موقفك و تتأقلم حسب المعلومة الجديدة. و هكذا يجب أن تفتح ذهنك لكل جديد يُمكن أن يفيدك في قضيتك.

اعلم أنه توجد طريقة للفوز ، دائما. كل قضية لها حلّ مهما كانت. هذه قاعدة مطلقة. و أحيانا الحلّ أن تخسر القليل. الفوز قد يكون في خسارة شئ بدلا من أشياء، هذا أيضا فوز. ابحث عن طريقة الفوز، و ثق بها. و اعلم يقينا أنه يوجد طرق للهلاك و الإفلاس و تشويه السمعة، و ما أسهل هذه و أكثرها، و يبدو أنها هي الحاكمة على الكثير جدا من الناس في شتّى شؤونهم و مجالاتهم، و كأن القاعدة هي الفشل، و من هنا إحدى طرق استخراج الفائدة هي أن تبحث عن محامي فاشل و تنظر ما الذي يفعله و تعمل بعكسه. الفاشل كتاب يقرأه العاقل، بالمقلوب، فينجح.

..-..

- **{ لذلك قيّم بخمسة معايير، استعمل هذه القياسات لعمل مقارنات، و بذا اعرف ما هي الظروف. الأمور الخمسة هي الطريق وَ الجوّ وَ الأرض وَ القيادة وَ الانضباط}.**

يوجد مسألتان.

الأولى هل علينا أن نُقيّم المعركة قبل قيامها و مواجهة العدوّ أي نقيّمها و نحن في مكتبنا و مقرّ القيادة الرئيسي في بلادنا أم أنه علينا أن نواجه الخصم ثم نُقيّم بناء على ما تكون عليه الظروف أثناء المواجهة أم مزيج معيّن من الاثنين ؟

الثانية ما هي المعايير التي يجب أن نستعملها لتقييم الحالة و دراسة القضية ؟

لنبدأ بالأولى. لو كان التقييم فقط قبل المواجهة سيكون قاصرا لأن الواقع عادة ما يختلف عن فكرتنا عن هذا الواقع و توقْعاتنا المسبقة له. و لو كان التقييم فقط عند المواجهة فهذا يعني أننا سنتحرّك كالعميان و نتلمّس الوضع على أمل أن لا يكون فيه ما يقضي علينا. فالجواب الأسلم هو المزج بين التقييم قبل التحرّك ثم ترك نافذة للتقييم و التعديل بعد الدخول في معمعة الصراع.

و تأويل ذلك في العمل القانوني أيسر بكثير من العمل العسكري. لأن المتغيّرات الفجائية في العمل القانوني إلى حد كبير جدا أقلّ من تلك التي في العمل العسكري بل حتى التجاري و الاقتصادي. القانون موضوع حتى يكون قابلا للتوقّع و ضابطا للمتغيّرات. و لذلك يجب أن يكون معظم سير القضية معلوما للقانوني قبل أن يخطو خطوة في عمله خارج مكتبه. و كلّما ازدادت خبرته و معرفته كلما ازداد حسن تقديره للقضية قبل البدء بإجراءاتها. التفكير بلا خبرة يُعتبر مهلكة، لأنك ستتوهّم حدوث أشياء قد يستحيل حدوثها واقعيا، و قد تستبعد حدوث أشياء جوهرية بينما هي في الواقع الحكومي و الاجتماعي ممكنة بل حتمية. لا تستغرق في التحليل بدون دليل.

قابلية سير القضية للتوقّع المسبق يرجع إلى أن سير القضية حين تُرفع يعتمد إلى حد كبير على أمرين: أنظمة مكتوبة، و إجراءات مدوّنة. فالمحاكم و الدوائر الحكومية الأصل فيها أنها تسير على قواعد مكتوبة و مُرشدة. و هذا ما يفتح باب التوقّع. بينما المتغيّرات تظهر في سير القضية قبل رفعها رسميا أي في مرحلة التفاوض أو في المحكمة بالنسبة لإقناع القاضي و الهيئة المسؤولة عن إصدار الأحكام بالبراءة من عدمها في بعض القضايا في بعض الدول.

عليك أن تعمل كل ما تقدر عليه حتى تُحدد ما هي العوامل الثابتة أي القابلة للتوقّع في سير القضية بحسب الأنظمة المعمول بها في بلادك و منطقتك. و تجعل هذه الثوابت معتمدك التي تتكئ عليه في تحليلك و تخطيطك. قدر الإمكان قلل من الاعتماد على المتغيّرات التي تأمل أن تسير بالاتجاه الذي تفضّله و ترغب فيه. فإذا اضطررت أن تستعمل المتغيّرات و الاحتمالات، حينها يوجد حساب آخر سنأتي على ذكره إن شاء الله بعد قليل بل على التحقيق الفن جلّه يعتمد على كيفية إدراتك لهذه المتغيّرات و الاحتمالات المعلوم صورتها المجهول وقوعها.

الحاصل أن المحامي الفنان يُخطط لتحرّكه في مكتبه ، بناء على ما يعلمه من الأنظمة الثابتة المحكمة، ثم يُقيّم المتغيّرات المحتملة بناء على معايير معلومة و مناهج مدروسة و هي التي تشير إليها المسألة الثانية.

المسألة الثانية. يوجد على التفصيل (١٣) معيارا عليك أن تنظر في كل واحد منها على حدة حين تدرس القضية مبدئيا. ضع المعيار أمامك و اسأل نفسك بحسب ما يقتضيه هذا المعيار من حيث

تنزيله على قضيتك الخاصّة حتى يشتغل عقلك و يستمدّ الخواطر و المعاني المناسبة له فإن مثل هذا السؤال يصير كالمغناطيس الذي يجذب حديد الأفكار الملائمة له، و من الجيّد أيضا أن تتشاور و تتدارس مع غيرك ممن له عقل و ذكاء و صبر فإن تلاقح الأذهان و المعارف و الثقافات المختلفة نافع في هذا الباب جدا.

هذه هي المعايير الأساسية قبل التأويل القانوني لها :١/ الطريق إلى ساحة المعركة من حيث المسافة و العقبات ٢/ الأحوال الجوية ٣/أرض المعركة و طبيعتها و شؤونها ٤/ قيادتك ٥/قيادة خصمك ٦/ قوّة و عدد جنودك ٧/ قوّة و عدد جنود خصمك ٨/ المخاطر المحتملة ٩/الانضباط حسب تعليمات صارمة و واضحة ١٠/نظام الثواب و العقاب ١١/تحديد المعتدي ١٢/مدى تقدير و ثقة أتباعك لك ١٣/ اللامركزية و المركزية في القرارات.

١/الطريقة إلى ساحة المعركة من حيث المسافة و العقبات. ساحة المعركة هي المحاكم و الدوائر الحكومية. المسافة إليها هي المدّة الزمنية التي تحتاجها لبدء المحاكمة و هذه قد تطول و تقصر حسب مدى سرعة النظام القضائي في بلادك و في البلاد التي فيها عدد قليل من القضاة و ينتشر فيها النزاع بين الناس فإن المسافة تطول و قد تطول جدّا نسبيا، و العكس بالعكس. و العقبات هي كل ما يحول بينك و بين البدء بالقضية، و ذلك يختلف حسب القضايا و ظروفها و شروط رفعها.
الغاية من هذا المعيار هي أن تُقيّم مدى سهولة و صعوبة الوصول إلى القضاء بدون خسارة المال و ثقة العميل. فكلّما كانت التكاليف المالية أقلّ، و المدّة الزمنية أقلّ بالنسبة للقضايا التي من مصلحتك إنهاءها بسرعة و العكس بالنسبة للقضايا التي قد تكون مصلحتك في تعطيلها و تأخيرها كأن يكون خصمك ممن يتأثر سلبا بمرور الزمن، كان الأمر في صالحك.
معظم ما سنذكره في هذا الكتاب أمور عامة و إشارات كلّية لأن تطبيقها على الجزئيات يعتمد على ماهية كل جزئية على حدة، و لو بدأنا بضرب الأمثلة الواقعية على كل نقطة فإن الكتاب سيبلغ مجلّدات و تنقطع فائدته الأصلية التي هي تثوير الذهن و تحريكه تجاه التفكير المنهجي و الشمولي في القضايا. فالغاية لفت الانتباه إلى المهمات لا تفصيل كيفية معالجة الجزئيات.

٢/الأحوال الجوية. في القانون هي الحالة السياسية و الاجتماعية عموما و الحالة النفسية لعميلك و لخصمك، و للقضاة المتناولين لقضيتك. فقد تكون قضيتك من قضايا الرأى العام، فالأجواء حينها لا تكون نفس الأجواء التي لقضية لا يُبالي أحد بها اللهم إلا الشرطي المتولّي لملفّ عميلك. كذلك لو كان موضوع قضيتك مرتبط بشخص مهم من أفراد أسرة قامت بتوكيلك لإخراجه من ورطة عويصة، مثلا ابن دخل السجن فجاءت أمّه إليك لإخراجه، أو والد مُتّهم باختلاس أموال و أسرته كلها في اضطراب و قلق شديد و يريدون أن تنتهي القضية في أقرب وقت ممكن و بأقلّ خسارة ممكنة أو بلا خسارة أصلا. يجب أن تتأمل في الأجواء المحيطة بقضيتك، فإن القانون ليس مجرّد برنامج كمبيوتر تُديره

أجهزة الكترونية في جلود بشرية. القانون يعمل في بيئة بشرية، و بشرية جدا بل و أحيانا من شدة الانفعال و الاضطراب و زوال الفكر تكاد تُشبه البيئة الوحشية.

٣/ أرض المعركة و طبيعتها و شؤونها. أي نوعية المحاكم و الدوائر التي تحتاج أن تُراجعها لإتمام قضيتك. المحاكم الجنائية ليست كالتجارية. و الدوائر الدبلوماسية ليست كأقسام الشرطة العادية أو أقسام مكافحة المخدرات. طبيعة كل موضع تفرض عليك أسلوبا مُعيّنا من العمل و التصرّف مع أصحابها، فبعض هذه المواضع لو شاهدوا قسوة و شدّة منك لنالوا منك، و بعضها على العكس لو شاهدوا لينا و تراخيا منك لاعتبروه ضعفا و لاحتقروك و صعّبوا عليك الأمر. هذا بالنسبة للموظفين في هذه المواضع. و يوجد اختلاف أيضا بينها من حيث أنظمتها و إجراءاتها و مدى سرعة و دقّة عملها و مدى أمانة عمّالها. و لا يخفى أن مثل هذه المعرفة لا توجد في كتب، لا أقلّ إلى الآن و يجب على عقلاء المحامين في كل بلد أن يشتغلوا على جعل هذا النوع من المعرفة مُمنهجا و مدروسا و مُدوّنا لا أقلّ مكتب المحاماة الراقي ينبغي أن يشتمل على مثل هذه الدراسات حتى يُفيد الذين يعملون عنده بها و لا يجعلهم يخبطون خبط عشواء في تعاملهم مع الجهات الرسمية. إلى حين دراسة و تدوين هذا الفرع من المعرفة القانونية العملية، فإن المعتمد هو الخبرة الجزئية و التجربة الشخصية لك و لمن يصدف أن تكون عاملا عنده كمتدرّب أو زميل. حتى لا تنسى هذه الفوائد التي تستفيدها أنت أو يُفيدك إياها غيرك، اكتبها عندك و اجعل لكل جهة رسمية مُدوّنة خاصّة تُسجّل فيها انطباعاتك و أفكارك عنها، و أفضل طريقة لإتمام عملك فيها. فإن كان لك شركاء و زملاء فافتح لهم هذه المدوّنة حتى يُسجّلوا فيها ما استفادوه بدورهم، و بذلك قبل أن تشرع في زيارة هذه الجهات راجع المدوّنة حتى تُخطط أسلوبك بناء على أفضل معلومات متوفّرة لك.

٤/ قيادتك ٥/قيادة خصمك. القيادة هي المحامي الرئيسي في القضية و هي عقليتك و نفسيتك. فعلى الوجه الأول، يجب أن تُقارن بين المحامي الذي سيتولّي القضية و بين المحامي الذي سيتولّى قضية الخصم، و تقارن بين قدراتهم و معرفتهم و سابقتهم و خبرتهم. و لهذا يجب أن تكون لك مدوّنة أيضا تُسجّل فيها أسماء المحامين الموجودين في بلادك، و تُسجّل تحت اسم كل واحد منهم كل ما تعرفه عنه مباشرة أو غير مباشرة مع تقديم المعرفة المباشرة. و كذلك تُقيّم نفسك و المحامين عندك من شتّى الجوانب المهنية و العرفية. فمن العبث أن تجعل محامي يرتعش أثناء الجدل الحادّ في مواجهة محامي لسانه أطول منه. و كذلك أن تتولّى أنت قضية حساسة تحتاج إلى وجود معارف في الجهات الرسمية بينما خصمك محامي له معارف يُعينونه في تلك الجهات. في البلاد التي يكون للمعارف و الوسائط و الشفاعات دور كبير بل أحيانا حاسم في إتمام العملية و الإجراء، و لا يوجد طريقة للخروج من تأثير تلك الوسائط التي قد يستعين بها خصمك عليك لتعطيل قضيتك مثلا أو تسريع الإجراءات التي من صالحه أن تتم بسرعة، في مثل هذه البلاد لو كنت تعرف القوانين من أوّل فتحة إلى آخر كسرة لن ينفعك ذلك حق النفع. ليس كل قضية قانونية تُربح بطرق قانونية بالمعنى الدقيق

للكلمة. القانون كما قلنا في نهاية المطاف صنعه بشر، يقوم به بشر، يفسّره بشر، يحكمه بشر. و إن كان ثمّة شيئ واحد نعرفه عن عموم البشر على مرّ التاريخ فهو هذا: فسادهم أكثر من صلاحهم ، و عدم الثقة بهم خير من الثقة بهم. لا أقلّ افتراض ذلك خير من افتراض عكسه، فإذا عملت حسابك على هذا الأساس ثم تبيّن خطؤك فنعمّا هي، و ذلك أفضل بما لا يُقاس من أن تفترض حسن نيّة و إحسان الآخرين - خصوصا في عالم القانون الذي هو مجال أكل الحقوق و الأموال بغير حساب عند كثير من الناس- ثم يتبيّن لك بالتجربة المرّة أنك كنت مُخطئا في ثقتك و توكّلك عليهم. ثم إن التأمل في شخصيات المحامين يُظهر أن لكل واحد منهم عادة نمط خاصّ يُمكن تمييزه و رسمه بشيئ غير معقّد من التجربة و الملاحظة. و لذلك يجب أن تدرس المحامين في بلادك، و كذلك القضاة و الموظفين الحكوميين عموما، و تُحاول أن تعرف أقصى ما تقدر معرفته عن كل واحد يتبيّن لك أن له دورا مهمّا في أي إجراء من إجراءات قضيّتك، حتى لو عرفت اسم أبيه و عائلته، فلا تدري لعل استغلال هذه المعلومة و وجود معرفة بينك و بين أحد من معارفهم، قد يُساعدك ذلك في بعض البلدان. أي معلومة خير من لا معلومة. التحرّك على ضوء كبريت أهدى من التحرّك في الظلام المحض. في كل شركة محاماة قويّة يجب أن يوجد قسم خاصّ مهمّته جمع مثل هذه المعلومات و تسجيلها حتى يستعملها المحامون عند الحاجة و لا تخلو قضية من الاحتياج لمثل هذه المعلومات. و في بلاد عدد القضاة فيها قليل، و عدد الموظفين المهمين قليل،و عدد المحامين قليل نسبيا تكون المهمة أسهل بكثير. لكن قليل أو كثير، هذه معلومات جوهرية و داعمة و قد تعكس مسار قضية من النجاح إلى الفشل و من الفشل إلى النجاح. و على الوجه الثاني القيادة هي عقليتك، و خصمك هو الصفات التي يشتمل عليها عقلك و نفسيتك مما يُضاد ما تحتاجه القضية للفوز. فمثلا في بعض القضايا الصبر و الشدّة ضرورة، فإن كنت لا تُحسن الصبر عند الشدائد و لا يثبت جنانك عند القرارات الحاسمة، فإن خصمك سيغلبك. فكما أن عليك أن تدرس خصومك، أي العميل و محاميه و من حولهم ممن قد يؤثر عليهم إذ لعلّ عميلك خصمك يكون شخصا ضعيفا يُمكن زلزلته بطريقة ما تنفعك، فكذلك دراسة نفسك ضرورة بل ضرورة أشد.

٦/قوّة و عدد جنودك. ٧/قوّة و عدد جنود خصمك. من هم الجنود؟ يوجد جنود سريين، و جنود علنيين. الجنود هم الحجج. الحجج السرية هي التي تتم خارج إطار القضاء، أي كل وسيلة تستعملها لبلوغ شيئ تريد بلوغه خارج إطار القضاء و الإجراءات الرسمية. بينما الحجج العلنية هي التي تتم في مجلس القضاء و تُدوّن رسميا. لكل حجّة جانب كيفي و هو قوّتها. فالقضية ليست مجرد سرد الحجج، أي الاهتمام بالعدد و الكمّية، فقد تغلب حجّة واحدة سبعين حجّة. الحجّة مثل ضربة السيف، ضربة واحدة على الرقبة أفضل من سبعين ضربة على الركبة إن أردت أن تقتل الخصم. كذلك حين تُفكّر في الحجج التي تريد استعمالها في القضية فكّر في الكيفية لا الكمّية أولا، و ابحث عن الضربة القاضية. ثم بعد ذلك ادعم هذه الحجّج القوية، بحجج أقلّ قوّة و تكون كالقرائن بل حتى إن كانت مجرّد سرد لكلام ظاهره يُوحي بأن حجج كثيرة تؤيد قضيتك فإن هذا قد يؤثر على نفسية

القاضي من حيث أن الذهن البشري حين يرى بضعة أشياء قوية مسرودة متّصلة، فإنه لحبّه لإنشاء الأنماط الكلية بناء على السوابق الجزئية، يبدأ بتكوين نمط يوحي لصاحبه بأن كل حججك التالية أيضا قويّة أو لها قوّة ما، من قبيل أنك لو رأيت عشرة إخوة، فقيل لك أن أوّل خمسة منهم كلهم من المجرمين، فإنك تلقائيا قبل أن تسمع عن الخمسة الآخرين ستشعر و كأنك تعلم بأنهم من المجرمين كالسابقين، هذه قوّة الاقتران، استغلّها لصالحك و لا تجعل مفتتح مرافعتك و لائحتك حجج ضعيفة، كما لا تجعل خاتمها إلا حجّة قويّة فإن الذهن يهتمّ بالفاتحة و الخاتمة و الأعمال بخواتيمها أيضا، فابدأ و اختم بأقوى ما عندك حتى تُعطي الذهن الانطباع بأن كل ما عندك قوي. و كذلك هذا يفيدك حين يقرأ خصمك لائحتك أو يستمع لمرافعتك، فإنه حين يستمع إلى مزيج من الحجج القويّة في المواضع المناسبة، ثم يستمع إلى الكثير من الحجج المتوسّطة أو الضعيفة، ستُضعفه بإشغاله بالردّ على هذه الكثرة الكاثرة من الحجج و ستجعل ردّه على حججك القويّة أضعف من ردّه عليها لو لم يجد غيرها أمامه فركّز كل قوّته و بحثه فيها. الحرب خدعة، لا تنسى ذلك، و خصمك لو استطاع أن يخدعك سيخدعك و لن يتوانى و لن يتورّع عن ذلك، فاخدعه بالحقّ حتى لا يخدعك بالباطل، لا تخالف القانون و خادع بالخدع النفسية و بحسب علمك بالطبيعة البشرية و العقل الإنساني، فإن مثل هذه الخدع ليست كتلك الخدع التي هي جرائم نظامية فهي من حقّك في دفاعك و مرافعتك. ثم بعد أن تُقيّم حججك كمّا و كيفا في المرحلة الأولى التي تُنشئ فيها دفاعك و طلبك و كأنه لا يوجد أي خصم لك، انظر بعد ذلك في حجج خصمك كمّا و كيفا و سأخبرك الآن بأهم ما يجب أن تركّز عليه إن شاء الله، لكن في المرحلة الثانية من إعداد دفاعك و طلبك يجب أن تأخذ ما طرحه خصمك أو ما تتوقّع أن يطرحه بنحو مؤكد بدون أن توحي له بحجج يمكن أن يستعملها و هو قد يكون غير ملتفت إليها أصلا فلا تعطيه سلاحا يقاتلك به، و إنما قصدت ما أنت موقن أنه سيستعمله أيا كانت طريقة معرفتك بأنه سيستعمله، أو أن تنتظر ورود ردّه الرسمي في مجلس القضاء ثم تأمل فيه.و أهم ما يجب أن تفعله بحجج خصمك هو التالي: رتّبها من الأقوى إلى الأضعف. ثم أثناء ردّك عليها اعكس ترتيبها، أي ابدأ من الأضعف إلى الأقوى، و اسع لإظهار كل جانب ضعيف من الحجج الضعيفة، و حتى لو استطعت أن تُحوّر بعض ما يحتمله قوله حتى يزداد ضعفا و يظهر أنه أضعف مما هو عليه فافعل، و بذلك حين تبدأ بالردّ على حججه سيُخيّل لذهن القاضي أن هذا الرجل مُبطل و مُعاند و مُباهت و يريد أن يأكل حقوق الآخرين بالأباطيل و الترهات، فإذا بدأت بالردّ على حججه القوية و المعتبرة تكون نفسية القاضي و هيئة المحلّفين في صالحك. ثم حين تُحلل حججه القوية، ابحث عن أصولها و أساساتها التي تعتمد عليها، و انظر في كل الحلقات التي تعتمد عليها هذه الحجّة، و حدد الحلقة الأضعف و ركّز ضربك و هجومك عليها، بالتشكيك و زرع الشبهات و وضع الاحتمالات و كن سفسطائيا بأكبر قدر ممكن بدون أن تظهر كذلك حتى لا تفقد هيبتك و جدّيتك أمام القضاة و الهيئة. فإذا بلغت إلى الموضع القوي فعليا، فحاول أن تذكره بنبرة فيها شبه استهزاء و سخرية، و استعمل ألفاظا ضعيفة و مكسرة في التعبير عنه. و إذا وجدته يعتمد على تفسير معيّن للقانون، فاسع لذكر

احتمال آخر في تفسير هذا القانون، و اذكر أكبر عدد ممكن من الأقوال حتى يتزلزل و اخترع أكبر قدر من التفاسير المحتملة إن لم تجدها في القوانين و الفقه و كلام الشرّاح. و كذلك احشر حججه القوية وسط حجج ضعيفة قبلها و بعدها، و لا تذكر كل الحجج القوية في موضع واحد و سرد واحد، بل فرّقها و اجعلها بين الضعيفة و المتوسطة حتى تفقد قوّتها قدر المستطاع بحكم الاقتران، و حكم القرين على قرينه، و اعلم أن قوّة الحجة و ضعفها إنما هو في ذهن السامع، فإذا كان ذهن القاضي يرى أنها ضعيفة فهي ضعيفة حتى لو كانت من الحق المبين، المسألة ذاتية لا موضوعية، فاستغلّ هذه الحقيقة و لا تُركّز كل قواك على الجانب الموضوعي بل و لا جُلّها. في نهاية المطاف، رجال القانون بشر، و الذاتية تحكم البشر أكثر من الموضوعية، فإذن رجال القانون تحكمهم الذاتية أكثر من الموضوعية. هكذا هو واقع الحال بكل بساطة. ثم اعلم أن النتيجة تتبع أسوأ و أضعف مقدّماتها، هذه قاعدة منطقية. فإن كل نتيجة مصنوعة من مقدّمات، فإذا كانت مثلا من عشرة مقدّمات، تسعة منها يقينية، و واحدة باطلة، كانت النتيجة كلها باطلة و لا قيمة لأي من هذه التسعة اليقينيات. كذلك كل نتيجة يريد خصمك أن يتوصّل إليها ستتبع أخسّ المقدّمات التي يستعملها، و الغالب أن المحامين ليسوا من أهل المنطق العقلي و لا يفقهون الكثير فيه، فاشتغل أنت على نفسك و ادرس الفسلفة و السفسطة و المنطق بعمق حتى تستطيع أن تستغلّ هذه الأمور بل و حتى تستطيع أن تتفنن في صنع المغالطات النافعة لك و التي تحتاج إلى ذهن دقيق و لطيف لكشفها، و هو ذهن الغالب أن المحامين الغارقين في المادية و النزاعات الشكلية ليسوا من أهله. فهذا هو النوع الأوّل من الجنود.
النوع الثاني من الجنود هم المعارف و الوسائط. في حال كان لهؤلاء دور في الأمر، فقايس بين وسائطك و وسائط خصمك جيدا. و الوسيط الذي لا تملك ردّه بمثله، فانظر إن كنت تستطيع ردّه بأقوى منه أقصد بأن تشتكي عليه و تفضح وساطته عند سلطة أعلى منه. و حاول قبل أن تضطر إلى فضحه و تقديم شكوى بحقّه أن تقوم بالتالي: أولا انظر في مدى الضرر الذي قد يصيبك منه أو من زملائه بسبب هذه الشكوى، و انظر إن كنت تستطيع تحصين نفسك ضد هذا الضرر و لو بتقديم شكاوى بوجود احتمال تهديد من هؤلاء. ثانيا حاول أن تُظهر و كأنك تراجعت عن الإجراء بسبب عمل وسيط خصمك، فحتى يظهر أن عمل الوسيط قد أتى أكله، ثم بعد أن يوجد في يدك دليل على الرشوة و الوساطة الفاسدة اذهب عند خصمك أو وسيطه و هدده بلطف مع التأكد بعدم وجود أي تسجيل لتهديدك أو شهود، و قل له بلطف و قوّة بأنك سترفع شكوى ضدّهم إن لم يعكسوا الأمر في الحال و أنهم سيخسروا من جهتين من جهة استمرارك في القضية الأولى و من جهة تولّيك لقضية فساد ضدّهم أخرى. فإن لم يتراجعا فقدّم ضدّهم شكوى و لا تتوانى، حتى يعلم كل من تسوّل له نفسه من الفاسدين أنك رجل لا يُمكن تهديده و لا إخافته و لا أخذ حقّه بطرق فاسدة و الأهم من ذلك أظهر لهم أنك غير مبالي بالدنيا و ما فيها و أنك صاحب نزعة شبه انتحارية في هذه القضايا بمعنى أنك لا تبالي إلى أين يصل الأمر و لا من الذي سيتضرر من هذه الشكاوى. الخلاصة ردّ على وسائط خصمك بالقانون فإن لم تستطع فبوسائطك بغير فساد نظامي و لا رشوة بل من باب المناصحة، فإن

لم تستطع بإنذار خصمك و وسيطه بأنك ستبلّغ عنهم، فإن لم تستطع فبالشكوى حتى تصل إلى أعلى سلطة في البلاد و لو بتحويلها إلى قضية رأي عام و استعمال الإعلام. يجب أن تظهر بأنك رجل قانون لا يدفع قرشا في رشوة و لا يقبل حرفا من تهديد و لا يرضى بأدنى التواء في الإجراءات النظامية و الأهم من ذلك بأنك رجل لا يبالي بالحياة. لا يوجد أحد يستطيع أن يُهدد رجل لا يبالي. فحتى لو كنت تبالي، اظهر كمن لا يبالي.

٨/ المخاطر المحتملة. المخاطر التي تحيط بكل قضية لا تقتصر على الجانب القانوني فقط بل التجاري و الاجتماعي و السياسي و النفساني و الأسري. فمثلا، بعض الشركات التجارية قد تتنازل طوعا عن حقّها لأن انتشار صيت أخذها لزبائنها إلى المحاكم سيجعلها تخسر الكثير من الزبائن بالتالي خسائر أكبر من خسارة ذلك الحق الذي تنازلت عنه. و مثلا، قد يكون دخول شخصية اجتماعية و دينية مشهورة في قضية خلع سببا تشويه سمعته بالتالي تناقص شعبيته مما يعني هلاك وظيفته. و قس على ذلك في بقية الجوانب. يجب أن تحسب حساب كل المخاطر التي تحيط بقضيتك، ادرس كل واحد منها على حدة، ثم انظر من وجهين: الأول إن كان من الممكن ردّ هذه المخاطرة بعمل ما. الثاني انظر إن كانت المكاسب من تحمّل هذه المخاطرة و قبولها أعلى من الخسائر و قايس الأمور عندئذ. ليس كل حقّ تستطيع أن تكسبه يستحقّ أن تكسبه، فإن الحقوق علاقات، و بعض العلاقات أهمّ من بعض و أولى بالرعاية و الكسب. هذا إن كانت القضية قضيتك شخصيا أو قضيّة أحد أقاربك و أصدقائك مما لا ترجو أن تتكسّب بها. أما كمكتب محامي فإن نظرتك قد تختلف عن السابقة. فالمحامي قد يُفضّل أن يأخذ قضية له فيها مكسب مالي و إن كانت المخاطر المحتملة بالنسبة للعميل أشدّ من المكسب الذي قد يناله في حال فاز بالقضية. قل ما تشاء عن مهنة المحاماة، المعلوم القطعي فيها هو أن المحامي عادة إنسان "خبيث" بالمعنى الشائع، أقصد أنه عادة يُفضّل مصلحته المالية على مصلحة عميله المؤقت المالية و غير المالية، شئ يشبه الكثير من الأطباء التجاريين الذين يُفضّلون مصّ دماء المرضى بدلا من ضخّ دماء الصحة فيهم. و هذه إحدى سيئات الجهل بالقانون و بالصحة و الاتكال التامّ على "شرف المهنة" الذي لفلان و علان ممن لديه مصاريف و عيال و طموحات في الثراء قد لا يُبالي بأن يجعل الأمم تحت قدميه من أجل أن ينالها، ثم يأتي مغفّل و يظنّ أن هذه المهن التي تعتمد على الدماء المجازية و الحقيقية تُربّي في صاحبها- خصوصا في هذا الزمان- حبّ الآخرين و تقديم مصلحتهم. كما قال الحكيم عن العمل العسكري أنه شؤم و نحس، كذلك العمل القانوني شؤم و نحس إلى حد كبير جدا و تحديدا حين يكون هو الوسيلة الوحيدة لكسب المال بالنسبة للقانوني لأنه يعيش على النزا ع كما أن العسكري الذي لا يجد في حياته أي قيمة و معنى و لا هو نفسه له قيمة إلا حين يوجد قتال و دماء سيُفضّل الحروب حتى يحفظ نفسه و مركزه. كما أنه لا فائدة من النجّار إن انمحق الخشب، كذلك لا فائدة من المقاتل إن انمحقت الحرب. يجب أن تتصالح مع نفسك في هذه النقطة قبل أن تبدأ في العمل كمحامي مهني. حدد مع نفسك مسبقا و اسألها: هل إن كانت المخاطر المحتملة للعميل أعلى من المكاسب المحتملة و كانت

مصلحتي المالية و المهنية مع أخذ القضية، سأتولّى القضية أم لا؟ فإن قلت نعم، فحينها في حساب المخاطر ركّز فقط على العناصر التي تهمّك، أو التي يهمّك استعمالها لإقناع عميلك بالسير في القضية لاحتمال كسبه. المحامي قد يوهم عميله بأن لقضيته حلّ بالرغم من علمه بانعدام هذا الحلّ أو بعده الشديد، فقط من أجل أن يولّيه القضية و يكسب منه. قبل يومين زارني أحد الأصحاب بقضية هي من النظرة الأولى تبدو و كأنها أقرب شئ إلى القضية الخاسرة مطلقا مما يمكن تصوّره، لكنهم قاموا بتوكيل محامي- و دفعوا له مبلغا كبيرا نسبيا- بعد أن أكّد لهم بكل اطمئنان أن هذه القضية سهلة و حلّها ممكن جدّا، و أعطاهم شيئا من الهذيان القانوني حتى يوهمهم و كأنه فعلا يوجد مخرج قانوني لهم هذا بالرغم من أنه لا صاحبي و لا أسرته لهم أي علم تقريبا بالقانون ! الجاهل يُمكن إقناعه بأي شئ في حال مزجت كلامك بشئ من المصطلحات الصعبة و شئ من التأميل مع كثير جدا من السكينة و الوثوق أثناء التكلّم. و في نهاية المطاف ما يقوله المحامي من الوعود بالفوز لا يُلزمه بشئ، و إنما هو كلام زال بعد لحظة من النطق به، و المحامي مسؤول عن بذل الجهد المعتاد و العناية لا تحقيق نتيجة معيّنة. و لعلم المحامي بذلك فإنه يعد زبائنهم و يُمنّيهم و يُلقي لهم الآمال السماوية مع علمه بأن مصيرهم الراجح إلى التراب. و أما إن قلت لنفسك : كلا سأحسب المخاطر المحتملة ثم أشاور بها عميلي قبل السير في القضية، و أعرض عليه رأيي و كأن القضية قضيتي أو قضية ابني أو أمي. فحينها تستطيع أن تأخذ أجرة على كل قضية تدرسها لمجرد دراستها و تقديم رأي إلى أكمل حدّ ممكن عنها، فتجعل تعاملك مع العملاء على مرحلتين: الأولى دراستها و الأخرى السير فيها. و لكل مرحلة أجرتها. فإنه سينتفع بدراستك حتى لو لم يوكّلك. ملحوظة أخيرة في هذا الفصل: النظر في وجه محامي من الصنف الأول "الخبيث"، كاف لجلب القرحة للمعدة و الاشمئزاز من حالته المتردّية. و لا أريد حتى أن أتخيّل- و العياذ بالله- كيفية العيش في محلّ مثل هذا المحامي. و لقد رأيت عددا لا بأس به منهم، و كلّهم له وجه يبدو و كأنه أُخذ من جهنّم قبل بضعة دقائق ليتفرّج عليه الناس. نفوسهم أكثف من الحديد، و عفن الخيانة و الدناءة يرشح من جباههم و يجعل الأرض تصرخ إلى بارئها لعنا لهم و دعاء عليهم. فانظر أيهما أحبّ إليك، و إن كان الأرجح أنك ستختار المحامي الذي يقدّم مصلحته المالية مطلقا بغضّ النظر عن مصلحة عميله الخاصّة القانونية و العامّة، بل أكاد أقول أنه يندر أن تجد محاميا ناجحا من الصنف "الطيب" (الطيبة هذه تنفع في ظلّ نظم حقوقية أخرى غالبا).

٩/الانضباط حسب تعليمات صارمة و واضحة . ١٠/نظام الثواب و العقاب ١١/تحديد المعتدي ١٢/ مدى تقدير و ثقة أتباعك لك ١٣/اللامركزية و المركزية في القرارات.
انتهى .

....

{ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم "إيّاكم و الظنّ، فإن الظنّ أكذب الحديث"}.

١- ذكر القرءآن على أحد الاعتبارات و التفسيرات أربعة اصطلاحات في علاقة العاقل بالمعقول، و العالم بالمعلوم: اليقين، و الظنّ، و الريب، و الشكّ.
اليقين هو أن توقن بصدق المقالة أو توقن بكذبها، كاليقين بواقعية التوحيد و اليقين بعدم واقعية الشرك مثلا.
الظنّ هو أن تميل إلى صدق الشئ مع عدم التيقّن من الصدق. كمثل قوله تعالى عن يوسف "فقال للذي ظنّ أنه ناج منهما". و عدم التيقّن هنا يأتي من عدم وقوع المظنون بعد و إن كان موقنا بأنه سيقع. و كذلك قول أهل النجاة "إني ظننت أني مُلاق حسابيه". فالظنّ هنا يقين بالوقوع من حيث "هم بالآخرة هم يوقنون"، لكن عدم الوقوع يجعل الأمر في حدّ الظنّ.
الشكّ عكس الظنّ هو أن تميل إلى كذب الشئ في الواقع مع التيقّن من هذا الكذب. كقول الرسل لقومهم "أفي الله شكّ". و "بل هم في شكّ منها".
الريب بين الظنّ و الشكّ، كقوله عن المنافقين "لا إلى هؤلاء و لا إلى هؤلاء" ثم "في ريبهم يترددون". التردد يوحي بالطرفين. فقد يكون الريب بين الظنّ و الشكّ، و قد يكون بين اليقين بالصدق و اليقين بالكذب. كل ذلك من التردد.

٢- بناء على ذلك، و حيث أن القرءآن يُفسّر السنّة، لأن السنّة نابعة من القرءآن لقوله "اتبع ما يوحى إليك" و "اتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربّك"، فقوله صلى الله عليه وسلّم "إيّاكم و الظنّ"، أي معنى من معاني الظنّ هو المقصود هنا؟
لا يجوز تفسير استعمال النبي لكلمة "الظنّ" بالتفسير الشائع في علم المنطق، و هذا لا يعني بالضرورة أن التفسير الموضوع له في علم المنطق لم ينبع أصلا من علم العلماء بالقرءآن و السنّة بل التحقيق أنهم كانوا من أهل القرءآن و السنّة و العربية و شرحوا على هذه الأصول غالبا أو دائما، إلا أن الأصل الأصيل و الواضح هو أن نرجع إلى نفس القرءآن لنرى كيف استعمل الظنّ ثم ننظر أيّ ذلك قصد رسول الله صلى الله عليه و سلم، و لا حاجة للدخول في تعريفات المناطقة و الفلاسفة الإسلاميين و لا حتى الأصوليين. العربية أولى و القرءان أقرب.

٣-وردت مادّة (ظ ن ن) في القرءآن بالصيغ التالية {ظنّ، ظنّاً، ظننتُ، ظننتم، ظننا، ظنّوا، أظنُ، لأظُنّك، لأظنّه، تظنُ، تظنّون، نظنُ، نظنّكَ، نظنّكم، يظنّ، يظنّون، الظنّ، ظنًّا، ظنُّكم، ظنّهُ، الظنونا، الظانّين}. في ٢٢ صورة و ٦٩ آية.

و الظنّ في القرءآن منسوب لكُلّا مما يلي:
أ/ الكفار من أهل الدنيا. قال تعالى "إنما مثل الحيوة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس و الأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها و ازّيّنت و ظنّ أهلها أنهم قادرون عليها، أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس، كذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكّرون". نقول: "أهلها" أي أهل الدنيا. و قلنا أنهم كفّار لأنهم اغترّوا بظاهرها و حالتها المؤقتة و اعتبروا ذلك سيثبت دائما بحكم ثباته الحالي، أي كفروا و غطّوا حقيقة الدنيا و أنها زائلة فانية و ما فيها حتى من حيث صورته التي تظهر للظاهريين من البشر تتغيّر و تزول حسب ما نصّ المثل السابق. فإذن قوله "و ظنّ أهلها" يعني أن الظنّ يأتي من ظاهر الشئ لا حقيقته. و التفكّر يصير هو السير من الظاهر إلى الحقيقة، و معرفة السنن الحاكمة للأشياء بغضّ النظر عن الصورة الحالية للأشياء.
ب/الأنبياء و الرسل عموما. و فيهم يوسف. و ذا النون، و داود، و موسى.
أما يوسف ففي تفسيره لرؤيا الرجل " قال للذي ظنّ أنه ناج منهما اذكرني عند ربّك". بالرغم من قول يوسف "ذلك مما علّمني ربّي" و شهادة نبي الله يعقوب ليوسف "و يُعلّمك من تأويل الأحاديث". فثابت أن علم يوسف بالتأويل من تعلم العليم الحكيم سبحانه. و مع ذلك سمّى الله ذلك ظنّا "قال للذي ظنّ أنه ناج" و بنى على هذا الظنّ أمرا عمليا "اذكرني عند ربّك". فهنا عقل يوسف الرؤيا، و حكم بالقول لعاصر الخمر بالنجاة، و رتّب على ذلك أمرا عمليا تمثّل بإخبار عاصر الخمر أن يتوسّط له عند الملك في قضيته. هذه المراحل الثلاث تُمثّل العلم بحقيقة الأمر، و مع ذلك سمّاه "ظنّ". لماذا؟ من الثابت قرءانيا أن الظنّ يقال في قبال العلم و اليقين، كما في قوله تعالى "ما لهم به من علم إلا اتّباع الظنّ و ما قتلوه يقينا". و غير ذلك من آيات ستأتي إن شاء الله. إلا أنه من الثابت أيضا أن الظنّ يقال عن نوع من العلم و اليقين، كما في قوله تعالى عن الصالحين "الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم و أنهم إليه راجعون". و هذا يجبرنا على اعتبار الظنّ على قسمين بينهما قاسم مشترك هو الذي سمح بسحب لفظة الظنّ على كلاهما. و الأصل في ذلك أن الظنّ وصف لحالة النفس بالنسبة لمعتقداتها، و علاقة هذا الاعتقاد بالواقع الخارجي الذي يُفترض أنه مُطابق للمعتقدات الذهنية. و عليه يصير القسم الأوّل من الظنّ هو الاعتقاد المطابق للواقع القادم من قبل قدومه، كظنّ يوسف هنا، فإن الواقع عند الله و الذي سينزل إلى الأرض حتما و الذي شاهده يوسف قبل نزوله و تمثّله في نشأة الدنيا، هذا الواقع كان مشهودا ليوسف و بناء عليه هو عالِم بالحق. لكن من حيث أن العلم التامّ يجب أن يكون مُتّحدا بالمعلوم، و المعلوم في حالة يوسف لم يكن إلا نفس تمثّل الحقيقة و هي نجاة عاصر الخمر في الدنيا، فلا يمكن أن يُنسب ليوسف العلم التامّ إلا بعد حصول مصداق تأويله في الدنيا، و لذلك لما حصل المصداق قال عاصر الخمر له "يوسف أيّها الصدّيق". فالظنّ هنا أتى من عدم تحقق المعلوم في الرتبة التي سيتحقق فيها في نهاية تأويله. و لنفس هذه العلّة يُقال عن الموقنين بالآخرة أنهم يظنون من قبيل "إني ظننت أني ملاق حسابيه" بالرغم من اشتراط الله اليقين بالآخرة في آيات أخر.

الخلاصة: الظنّ الأوّل ما طابق الحقيقة و لم تتمثّل حقيقته النهائية بعد. الظنّ الآخر ما خالف الحقيقة من أصلها. و ذلك هو ظنّ الكفّار و الضالين في القرءآن و المساو للخرص والذي لا يغني من الحقّ شيئا و الذي هو ظنّ السوء.
أما ذا النون ففي قوله تعالى "و ذا النون إذ ذهب مغاضبا فظنّ أن لن نقدر عليه". كلمة "نقدر" هنا تحتمل أحد احتمالين، و كلاهما لا يُغيّر من معنى الظنّ شيئا. فلو اعتبرناها نقدر من القدرة، فيكون ظنّ يونس هنا مخالف للحقيقة الإلهية. و لو اعتبرناها نقدر من قبيل "قدر عليه رزقه" من التضييق، و هو الأولى، فيصير المعنى أن ذا النون ظنّ أن الله سيعامله معاملة ما، بغضّ النظر عن عمله و مدى طاعته لأمر الله، فظهر الأمر بخلاف ذلك حين التقمه الحوت و جعله في ظلمات ثلاث. فهنا ظنّه كان ترجيحه لأمر باطل في الواقع.
أما داود ففي قوله تعالى "و ظنّ داود أنّما فتنّاه فاستغفر ربّه و خرّ راكعا و أناب" في قصّة النعاج و المحراب. قوله تعالى بعدها مباشرة "فغفرنا له ذلك" يحتمل أحد أمرين، و يدلّ دلالة قطعية على حدوث ذنب ما من داود إذ المغفرة تأتي على الذنب "اغفر لنا ذنوبنا". الاحتمال الأوّل و الأولى عندنا أن داود استعجل في إعطاء الحكم قبل الاستماع للخصم الآخر، و هذا ذنب في الحكم، فاستغفر فغفر له ذلك، فيكون "ظنّ داود" صادق من حيث إصابته لما حكم به الله تعالى من وجود ذنب على داود في ذلك، فيكون ظنّه مبني على أنه لم يعلم من الله تعالى كأن يأتيه وحي يقول له بأنه أذنب أو قصّر، من قبيل قوله تعالى لنبيّه صلى الله عليه و سلم "لم تُحرّم ما أحلّ الله لك" في القضية المعروفة. فسُمّي ظنّاً من حيث خروجه بنوع اجتهاد و تفكير خاص من داود. و هنا الظنّ أتى من طريق تحصيل المعلومة و المقالة. الاحتمال الآخر و هو ضعيف أن مغفرة الله جاءت على نفس ظنّ داود، أي أن ذنب داود كان استعماله للظنّ و المظنونات، و "ذلك" من قوله تعالى "فغفرنا له ذلك" تعود على "فظنّ داود" و ليس على الفتنة نفسها.
أما موسى ففي قوله لفرعون "و إني لأظنّك يا فرعون مثبورا". و ذلك بعد أن رماه فرعون بالسحر بعد رؤية الآيات. و آل أمر فرعون إلى إعلان الإيمان بعد رؤية الغرق. و هنا مسألة شائكة. فإن اعتبرنا إعلان فرعون الإيمان مُنجيا، لم يصر مثبورا بالمعنى المطلق و إنما بالمعنى الدنيوي متمثلا بالغرق، و تكليم الله لفرعون و قوله له "الآن و قد عصيت ..فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية" يدلّ على حدوث مقام عال لفرعون بعد ذكره لشهادة التوحيد، و إلا مَن هم الذين يكلّمهم الله تعالى و لو عند الموت! و إن اعتبرنا إعلانه للإيمان غير مُنجي، و أخذنا آيات مثل "يقدم قومه يوم القيامة فيوردهم النار" كدليل لذلك-مع ملاحظة أنها لا تنصّ على أنه هو نفسه سيدخل النار فقد يقدمهم و يوردهم النار و يرجع أو قد يقدم صورة فرعون التي كانت في أذهان قومه كما أن من عبد الأنبياء و الملائكة قد أخبر القرءان أنهم سيصيرون في النار مع معبوداتهم بالرغم من القطع بعدم صيرورة الأنبياء و الملائكة إلى النار "و ما كانوا يعبدون" نصّ القرءان، و التفسير أن صورهم التي صنعتها نفوس القوم و تجسّدت في الآخرة هي التي تدخل معهم حسب قوله تعالى "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير

محضرا و ما عملت من سوء تودّ لو أنه بينها و بينه أمدا بعيدا". بل حتى قوله تعالى عن آل فرعون "النار يعرضون عليها غدوّا و عشياو يوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب" كذلك لا تنصّ على دخول فرعون ذاته النار و لكن آل فرعون فقط. فلا يوجد في القرءان نصّ صريح بعدم نجاة فرعون ذاته. و على هذا الاعتبار يكون قول موسى "إني لأظنّك يا فرعون مثبورا" يجعل ظنّ موسى مخالفا للواقع كظنّ ذي النون. و إن اعتبرنا فرعون سيهلك، يكون ظنّ موسى من القسم المطابق للحقيقة و التي لم تتمثّل حقيقته بعد أثناء حصول الظنّ به كظنّ يوسف.

ج/ المؤمنون و الكافرون عموما. و هنا الآيات كثيرة التي تثبت وقوع الظنّ من المؤمنين و الكافرين. فمن آيات ظنّ المؤمنين قوله تعالى بل التي يأمر الله تعالى فيها بالظنّ آيات قصّة الإفك "لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيرا و قالوا هذا إفك مبين. لولا جاءو عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون". هنا نحتاج إلى التدقيق. لأن الآية تأمر بأن يحكم المؤمنون بأن الدعوى "إفك مبين" و هم لا يعلمون ذلك قطعا، أي بحسب الواقع الخارجي للحادثة، لأنهم لم يشهدوها و لم يشهدوا تفاصيل عمل كل طرف في ذلك الوقت الذي ادُّعي فيه حصول الزنا الذي يدلّ عليه شرط "أربعة شهداء". لكن الآية التالية تبيّن سبب جواز هذا الحكم، و هو "فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون". "عند الله" و إن لم يكن الأمر كذلك في الواقع. فقد يزني الزناة فعلا، و يشهد ثلاثة عليهم، فينشر الثلاثة الحادثة في الناس، و يعتقدها الناس بناء على شهادة الثقاة الذين شهدوها بأعينهم و تتّفق شهادتهم على كل التفاصيل حتى أدقّها، لكن حكم القرءآن و اشتراطه لوجود أربعة شهداء يجعل كلام هؤلاء في حكم الكذب عند الله تعالى، و يجب على المؤمنين أن يستعملوا الظنّ و يحكموا بأن الدعوى "إفك مبين". فالمسألة هنا اعتبارية لا حقيقية. صناعية لا طبيعية. و الحكم فيها للشروط الشرعية لا للوقائع الخارجية، أو لنقل للوقائع الخارجية بقيد ثبوتها حسب الشروط الشرعية و القانونية. فكما أنه في مجال قال الله "الظنّ لا يغني من الحق شيئاً"، ففي مجال آخر يصير الحقّ لا يغني من الظنّ شيئا. من أجل الحفاظ على شرف المؤمنين، يُضرب بالحقّ عرض الجدار، إلى حدّ. فلشرف المؤمن سلطة على الحقّ بالقدر الذي حكم به الحقّ تعالى في شريعته و هو هنا مثلا أربعة شهداء. فالحقيقة ليست مرغوبة دائما، و يوجد اعتبارات تفوقها في الشرائع أحيانا. و من هذا المدخل الخطير، يدخل من يدخل ليجعل الحقيقة دائما تحت اعتبارات أخرى، و هو أساس الفساد الديني و السياسي. بينما الله تعالى قيّد ذلك تقييدا شديدا و جعله في حالات خاصّة جدا و نادرة و قليلة و إلى حدّ ما فقط. بينما يأتي أهل الفساد و يُفرّعوا الفروع و يُطلقوا المُقيّد و يُعمموا الخاصّ. إلا أنه لا مهرب من كون الله تعالى في هذه الآيات قد جعل شرط إثبات الواقعة فوق ثبوت الواقعة، و المنطق هنا واضح، و هو أن ثبوت الوقائع إنما يرجع إلى شروط إثباتها، و لا يوجد ثبوت بلا إثبات. فلو قيل: نكتفي بثلاثة شهداء. لأمكن القول: فلم لا نكتفي بشاهدين، كما ورد في موارد أخرى كالديون. و إن قيل: بل شاهد واحد، قيل :لم لا نأخذ بالمنامات. و هكذا يصير الأمر عبثيا. فلا بدّ أن يكون ثمّة شروط لإثبات الوقائع. و هذه الشروط في نهاية التحليل

لابدّ أن تكون اعتباطية من وجه، و إن ظهرت الحكمة منها من وجه آخر، من قبيل كون الفروج أشدّ من الأموال، فجعل الإثبات فيها أصعب من إثبات الحقوق المالية، فمن هنا حكمة. لكن لماذا أربعة و ليس خمسة، و لماذا ثلاثة و ليس أربعة، هنا-لا أقلّ بالنسبة للناظر الظاهري-لن يرى إلا اختيارا عشوائيا، و سيرجع الأمر إلى اعتبارات باطنية و تأويلات عرفانية و لابدّ لا يمكن سدّ الثغرة بدونها. على سبيل المثال، أربعة شهداء في الإفك مثل أربعة طيور في الشهادة على القدرة على إحياء الموتى عند إبراهيم، فيوجد معنى خاصّ في الأربعة، علمه من علمه إياه الله. الحاصل: للظنّ في الشرعيات مدخل، و يأتي في إثبات الوقائع خصوصا. و الصادق بطريق مغاير لشروط الإثبات المشروعة في حكم الكاذب، و الكاذب إن جاء بشروط الإثبات المشروعة يصير كالصادق. فالحكم لشروط الإثبات لا غير. و قوله تعالى "ظنّ المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيرا و قالوا هذا إفك" يدلّ على وجود ظنّ على المستوى العقلي، بالرغم من وجود جزم على المستوى العملي. "هذا إفك مبين" جزم و هو يعتمد على "لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء" بحكم الشريعة الحاكمة في الجماعة. فعلى ماذا اعتمد الظنّ إذن؟ اعتمد على أصالة نزاهة المؤمن، و لذلك ذكرهم بوصف الإيمان، و هذا شاهد على أصل الاستصحاب، و المؤمن لا يزني حين يزني و هو مؤمن حسب الحديث، و لم يثبت الزنا حسب شروط الإثبات الشرعية، فيبقى الأصل الإيماني قائما، فيكون الجزم بأن الدعوى "إفك مبين". لكن من حيث أن العقل لا يعلم بواقع الحال حقّا، قال "ظنّ". فالظنّ فيه تردد عقلي، بغض النظر عن الموقف العملي و الجماعي. الخلاصة: الظنّ هنا بُني على أصل ثابت و واقع مجهول يُدّعى أنه مخالف للأصل الثابت بنحو مخالف لشروط إثبات الوقائع في الجماعة.

و من ذلك قوله تعالى عن الزوجين "فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله". و هذا يفترض علمهما بحدود الله أولا. فإن سلّمنا بوجود يقين عندهما بكون الشريعة من لدن الله، فإن علمهما بأنهما يعلمان حدود الله كأن يدرسا الشريعة و يعرفا أحكامها يصير أمرا ميسورا نسبيا. ثم بعد ذلك "إن ظنّا أن يقيما حدود الله" كيف؟ إن نظروا في أنفسهم، و إمكاناتهم، و نيّتهم، فوجدوا أنهم متّفقين على إقامة حدود الله. النظر ممكن و معلوم، و الاتفاق ممكن و ظاهر. لكن هل سيبقوا على قيد الحياة ليقيموا، هل سيبقوا في نعمة الإيمان ليؤمنوا بها و يقيموها، هل سيتمكّنوا من إقامتها فعلا كما علموها و تعلّموها، كل هذه و غيرها من المتغيّرات و الاحتمالات تجعلهما في خانة الظنّ. "إن ظنّا أن يقيما حدود الله". و هذه الآية تُجيز العمل بالظنّ في الشرعيات من المعاملات و الظاهريات و الأرضيات و الاجتماعيات. لاحظ أن الظنّ أتى إما من الجهل بحقيقة الشئ، و إما من دخول الزمن المستقبلي في المعادلة. "إن ظنّا أن يقيما" بعد التراجع، و البعدية مستقبلية. فالجهل بالمستقبل الثابت بقوله تعالى "و لا تعلم نفس ماذا تكسب غدا" و هو من الغيب، هو أساس دخول الظنّ.

و من ذلك عن الثلاثة الذي تخلّفوا و تابوا قال تعالى "و ظنّوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه". هذه العبارة "لا ملجأ من الله إلا إليه" حقيقة في نفس الأمر. و لذلك وردت في الأدعية النبوية. إلا أن العلاقة بين

الثلاثة و بين هذه الحقيقة عبّر عنها القرءان بالظنّ، فمن أي وجه عبّر بذلك؟ لو قلنا بأن الظنّ في جوهره يوجد شئ من التردد و الترجيح، فإن الاعتقاد بوجود احتمالية تُخالف حقيقة "لا ملجأ من الله إلا إليه" يعني الدخول في الشرك، أليس كذلك؟ و الجواب: كلّا. يوجد حقيقة من حقيقة تسمح بذلك. كما أن الله تعالى هو الرزّاق المطلق من وجه، فهو "خير الرازقين" من وجه تنزيلي آخر، بالتالي يوجد "الرازقين" من لدنه، و هم صور المخلوقات التي لها الرازقية بإذن الله، كما قال تعالى في قسمة المال "ارزقوهم" فأثبت الرازقية لعباده. كما قال عنه نفسه "أحسن الخالقين" فأثبت خالقا سواه لكنه دونه في الدرجة و من لدنه تكون خالقية الخالقين و بإذنه، كما ورد عن إبراهيم مخاطبا صنّاع الأوثان "تخلقون إفكا" و ورد عن المسيح "أخلق لكم من الطين كهيئة الطير..فيكون طيرا بإذن الله". و كذلك في خير الراحمين، و خير الفاتحين، و كل ما وردت فيه خيرية أو تثبت له خيرية سبحانه، فإنه يدلّ على وجود درجات من الموجودات لها تلك الصفة بتجلّي الله و من لدن الله و بإذن الله. كذلك الأمر في مقالة الثلاثة "لا ملجأ من الله إلا إليه" فإن أخذناها على معنى التعالي، كان وجود ملجأ دون الله تعالى هو أمر ثابت، أو إن أخذنا المقصود بالله تعالى في الآية أنه رسول الله كما ورد في آيات أخرى قرنت بين الله و رسوله أو ذكرت الله و عنت مظهرا من مظاهره النازلة كقوله "أطيعوا الله" و المقصود كتاب الله أيضا، و هذا أمر راجح حسب سياق الآيات فإن الثلاثة ضاقت عليهم الأرض بسبب تخلّفهم عن رسول الله، و عبّر عن حالتهم فقال "ضاقت عليهم الأرض..ضاقت عليهم أنفسهم". فطلبوا الملجأ لبسط الأرض و بسط أنفسهم، و معلوم أن هذا الضيق شعروا به بسبب إيمانهم بالله و رسوله و شعورهم بتقصيرهم بتخلّفهم، و لو لم يكونوا من المؤمنين لما شعروا بأي ضيق لا في الأرض و لا في أنفسهم على مخالفة أمر محمد بن عبد الله الرجل القرشي، كما كان يراه الكفّار و المنافقون. فإنما تضيق الأمور على من ءامن بالله، بالتالي يصير الأمر بالنسبة له "لا ملجأ من الله إلا إليه". و بإدخال القرءآن لكلمة "ظنّوا" هنا، يدلّ على أنهم لم يكونوا يعلمون حق العلم أن لا طريق لهم للخروج من هذا الضيق إلا بالتوبة إلى الله حسب ملّة محمد بن عبد الله. فالواقع أنه يوجد طرق أخرى للخروج من هذا الضيق. إلا أن ظنّهم كان على غير ذلك، فسمّاه ظنّا. و نحن نرفض أن نحرّف كلام الله و أي كلام و نرتكب تلك التفسيرات التي هي اختزالات و تحريفات و نقول : ظنّوا أن لا ملجأ تعني أنهم علموا أن لا ملجأ. كلّا. ظنّوا شئ، و علموا شئ. "اعلموا أنما الحيوة الدنيا" شئ، و "ظنّ المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيرا" شئ. حين يأمر الله بالعلم يذكر العلم، و حين يأمر بالظنّ يذكر الظنّ. فإما أن تجدوا فرقا بين الكلمتين و لا أقلّ أن تحاولوا، و إما أن تخرجوا من ميدان تفسير كلام الحكيم الخبير. الحاصل: "ظنّوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه" لا نجد معنى ل"ظنّوا" بناء على كون الجملة بعدها في جوهرها حقيقة مطلقة في نفس الأمر، و حتى الملاجئ النسبية إنما هي مظاهر لملجئية الله تعالى و لو خالفت الملاجئ النسبية الملاجئ الشرعية و طرقها و أشخاصها، فلا يصحّ اسم ملجأ إلا إن جعله الله تعالى ملجأ من قبيل قوله تعالى في آية أخرى "لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مُدّخلا لولّوا إليه و هم يجمحون" فسمّاه ملجأ. و الملجأ هو المكان المادّي الذي يحتمي به الخائف من خطر

خارجي كالحصون و القلاع التي يلتجئ إليها من يخاف من جيش العدو، أو كالذي يلجأ إلى دولة أجنبية لتحميه من شرطة و رجال دولة أخرى تريد أذيّته. هذا بالنسبة لمن كان ضيقه و أذاه مادّيا و خارجيا منفصلا عن جسمه، أما بالنسبة للثلاثة فإن قضيتهم لم تكن كذلك. بل كانت نفسية عقلية. لاحظ قوله تعالى واصفا حالتهم "ضاقت عليهم الأرض بما رحبت". هذا ليس وصفا مادّيا كمّيا. فالأرض لم تصغر مساحتها و لا بيوتهم أُكلت أطرافها. كمّيا خارجيا المساحة هي المساحة. المفتاح في قوله "عليهم" من قوله "ضاقت عليهم الأرض". و لاحظ تنبيهه على هذا المعنى بوضوح بقوله "بما رحبت". و هذه كلّها أعراض الألم النابع من القلب لا من الخارج المغاير. و لا يمكن أن يفرّ الإنسان من نفسه. بالتالي يجب أن يرجع إلى السبب الجذري الذي أثّر فيه هذا التأثير. و هؤلاء الثلاثة كانوا من المؤمنين حقّا بالله و رسوله، و هذا السبب أي إيمانهم بالله تعالى هو الذي أثّر فيهم الضيق.
بالتالي "لا ملجأ من الله" الذي ءامنّا به "إلا إليه". و لولا أنهم يؤمنون بأن التخلّف عن رسول الله معصية لله الذي ءامنوا به-و القرءان ميّز بين الله الحقيقي و الله الذي يؤمن به الإنسان و ليس بالضرورة تساويهما كما في قوله "اتّقوا الله الذي أنتم به مؤمنون" و "اتّقوا الله الذي تسآلون به"-لولا ذلك لما شعروا بالضيق. و لا يرفع السبب إلا ضدّه. فإن كانت المعصية أدّت إلى الضيق، فالتوبة و الطاعة تؤدي إلى السعة. فإذن بالنسبة للثلاثة، فعلا و حقّا، "لا ملجأ من الله إلا إليه" بالقيود المعقولة و المخفية في هذه العبارة كما أوضحناها. فيرجع السؤال: لماذا سمّاه ظنّا إن كان بالنسبة لهم حقّ و علم؟ نرى أن ذلك يرجع إلى عدم علم هؤلاء بكل ما سبق من الاعتبارات. بمعنى أنهم ظنّوا ذلك و لم يعلموه. ظنّهم و إن أصاب الواقع، عموما و خصوصا، إلا أنه ظنّ لكونهم لم يعلموا ذلك. فيكون من تعريفات الظنّ القرءآنية بناء على ذلك هو ما لا تعرف كل حيثياته و أعماقه، و إن ترجّح عندك أو اعتقدت بحقيقته مطلقا. كالعامّي الذي يجزم بأن القرءآن كلام الله، و يعتقد ذلك في نفسه فعلا، لكنه لا يعرف الفرق بين الشعر و النثر، و لا بين البلاغة و الركاكة، و لا يفهم مسألة كلامية لو طرحتها عليه فضلا عن حلّها، و لم يتأمل في الحجج و الشبهات الواردة على هذه المقالة و يجيب عنها و يعقل إجابتها. هو في الحقيقة لم يغادر رتبة الظنّ. لكن ظنّه متعلّق بحقيقة ثابتة في نفس الأمر. و شاهده هو حالة الثلاثة "فظنّوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه".
و من ذلك في الكافرين. "ظنّوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله". اعتمدوا على سبب ظاهر، و اعتبروه مؤثرا و كافيا لإحداث نتيجة معيّنة. و حصل عكس ذلك بالنسبة لعوام المؤمنين الذين وصف الله تعالى حالتهم فقال "ما ظننتم أن يخرجوا و ظنّوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله". فالظنّ جاء من الطرفين، المُهاجم و المُتحصّن. و سبب هذا الظنّ في الحالتين كان الحصون المادية.
و كذلك "لكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون". هذا ظنّ تعلّق بباطل، لأن الله يعلم بكل شئ. و في هذه الحالة الخاصّة التي تذكرها الآية لم ينفي القوم علم الله مطلقا، بل العلم بكثير مما يعملون، بالتالي أثبتوا علمه تعالى بالقليل، فكانوا يقولون بنسبية علم الله لا إطلاقيته. و هذه النسبية إما أن تُحمل على عدم علم الله بالجزئيات، و إما على عدم علمه بالسيئات من باب تنزهه عن إدراكها أو

لاعتقادهم بأن الملائكة الذين يرفعون الأعمال إلى الله سيخفون هذه الأعمال عنه بسبب شئ ما يقومون هم به لهم أو مقام هم عليه، و ما أشبه ذلك من احتمالات. فالظنّ المتعلّق بالباطل يرجع دائما إلى سبب ظاهر أو حتى أحيانا إلى فكرة صحيحة من وجه لكن يحملها الشخص على محمل مغلوط أو يحمّلها ما لا تحتمل في نفس الأمر. بعبارة جامعة: الظنّ الباطل يعتمد على سبب يراه الظانّ حقّا. فكل ظنّ يستبطن الاعتقاد بحقّ و الأخذ بسبب.
و كذلك قوله تعالى عن الكافرين "يظنون بالله غير الحق ظنّ الجاهلية". فيوجد ظن حق و ظن هو غير الحق. ظنّ الحقّ هو من قبيل ظنّ يوسف. و ظنّ غير الحقّ من قبيل ظنّ الكفار بأنهم لن يُبعثوا. فالظنّ هنا غير مقترن بالباطل مطلقا.
د/ الجنّ. في سورة الجنّ الكثير من نسبة الظنّ إلى الجنّ في مسائل شتّى. من قبيل قولهم "أنا ظننا أن لن تقول الإنس و الجن على الله كذبا". و هو مبني على اعتقاد معيّن في طبيعة النفوس و الكون. و كذلك قولهم "أنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض" و هذا يعتمد على اعتقاد معيّن في الله و في النفس و علاقتها بالله. و مبنى الظنّ وجود عامل الغيب. و اعتبارهم أن الله تعالى يهتمّ بهم أصلا من حيث أعمالهم الخاصّة حتى يهتمّ بملاحقتهم في الأرض و عدم الهرب منه هو اعتقاد خاصّ بالله تعالى و صلته بخلقه، هؤلاء الجنّ لعلهم لم يكونوا يعلمون حقيقة الأمر في ذلك بنحو يقيني، فسمّوا ما عندهم ظنّا.

كما ترى، الظنّ في القرءآن لم يغادر الإنس و الجنّ. مؤمنهم و كافرهم. رسولهم و نبيّهم. و لا تجد الظنّ في القرءآن منسوبا لله تعالى و لا للملائكة. و ذكرت الآيات نسبة الظنّ لإبليس "و لقد صدّق عليهم إبليس ظنّه" و هذه تشهد على أن ابليس من الجنّ حقيقة لا تشبّها لنسبة الظنّ إليه الذي لا يُنسب إلى الملائكة. فالظنّ يحتاج إلى تصديق، بالتالي الظنّ يحتمل التصديق و عدمه، و لوجود هذا الاحتمال افترق عن العلم، فلا تجد في القرءآن العلم منسوبا لشئ يحتمل الصدق من عدمه، و أما قوله تعالى في الأولاد "فإن لم تعلموا أباءهم فإخوانكم في الدين" فذكر عدم العلم بأبائهم بالرغم من أنه لا يكاد يوجد إنسان يعلم علم اليقين التامّ بأنه جاء من نطفة فلان أو علان، إذ لم يكن مخلوقا ليشهد على خروج النطفة من ظهر فلان لتُلقّح هي لا غيرها بيضة فلانة، فلا يمكن أصلا العلم بأباء الناس بالعلم اليقيني، إذ لم يشهد كل واحد على ما فعل فلان و فلانة و يتأكدوا أن فلانة إنما حملت من فلان. فالعلم هنا علم شرعي اعتباري لا علم حقيقي طبيعي. كما أن الكذب في آيات الإفك إنما هو الكذب الشرعي الاعتباري لا الحقيقي الخارجي المتعلّق بنفس الأمر. فالشرع يخلق علما و كذبا خاصّا به في حدوده بغضّ النظر عمّا وراءه، و ذلك في العمليات خصوصا من قبيل إثبات الزنا و النسب مثلا. باستثناء ذلك لا تجد العلم منسوبا إلا لمن يعلم حقّا و فعلا، هذا ما نراه و دراسة آيات العلم تفصيلا كفيل إن شاء الله بإظهار مصداق ذلك.

أما لو نظرنا في كلمة "الظنّ" فسنجد أنها وردت خمسة عشر مرّة. و فيها "ما لهم به من علم إلا إتباع الظنّ و ما قتلوه يقينا". و هنا الظنّ في قبال العلم و اليقين. و هي النمط العام في الآيات الذاكرة للظنّ. تجعل الظنّ في طرف و تقرنه بالخرص و الجاهلية و السوء و هوى النفس و عدم الدراية و الردى و دائرة السوء و الكفر و النار. تسع أشياء سلبية قُرنت بهذا الظنّ أو أكثر. و جُعل في قباله العلم و اليقين.

النتيجة مما سبق من استقراء و تحليل و تأويل هي التالي:
في القرءآن توجد عشرة تعريفات و حدود للظنّ.
الأوّل: ما بُني على ظاهر الحال، لا حقيقته و لا سنّته.
الثاني: ما لم يقع، و إن كان سيقع فعلا.
الثالث: ما غاير الحقيقة بالكلّية مع ميل النفس لرجحانه و اعتباره حقّا.
الرابع: ترجيح الباطل في نفس الأمر و إن بُني الترجيح على فكرة صحيحة في نفسها.
الخامس: ما ينتج عن اجتهاد شخصي و فكر ذهني نظري مبني على معلومات محدودة.
السادس: إثبات الوقائع الشرعية.
السابع: ما له أصل ثابت و ما وقع يُدّعى أنه مخالف للأصل.
الثامن: ما نظر إلى المستقبل الغيبي المجهول.
التاسع: عدم معرفة الحيثيات و الأعماق، و حلّ الشبهات، و لو كان حقّا في نفس الأمر.
العاشر: ما يحتمل التصديق من عدمه، و إن صدق.

ما العامل المشترك بين التعريفات العشرة؟ يوجد أصل واحد يُنتج كل ما سبق و هو التالي:
عدم معرفة الحقيقة في رتبة الحقيقة.
مثلا: ابليس ظنّ أن بني ءآدم لن يكون أكثرهم من الشاكرين. هذا ظنّ بالرغم من كونه حقيقة، أي هذا استوى الشرط الأوّل "معرفة الحقيقة" لكنه لم يستوف الآخر و هو "في رتبة الحقيقة" و نقصد برتبة الحقيقة المصداق الحقيقي و الواقعي بعد ظهوره التام و نزوله في الرتبة التي استبق العقل و شاهدها بحسب معرفته و أصوله و قدرته الكاشفة لها قبل نزولها.
فالاعتقاد بدون المعرفة التامّة هو الظنّ، بغضّ النظر عن صدق الاعتقاد من كذبه.

لا يوجد ظنّ إلا حيث توجد مراتب و زوايا للحقيقة. فمثلا، حين ظنّ ابليس ما ظنّه، رأى صورة ذهنية و عقلة في عالَم نفسه و اعتبرها هي الحق المطابق و المساوي للعالَم الآفاقي بالنسبة له. و لولا وجود مبادئ و أصول معيّنة متعالية عن العوالم يمكن لمن يعرفها أن يستنبط منها ما ستكون عليه العوالم لما وجد طريقا لهذا الظنّ المتعلّق بالغير و المستقبل. فبمعرفة السنن تنكشف الغيوب. و كذلك لولا وجود عالم نفسي مستقلّ إلى حد ما عن العالم الخارجي، لما أمكن وجود اعتقاد مخالف للواقع الخارجي،

من قبيل ظنّ الكفار أن البعث باطل أو الشرك بالله حق. وجود الظنّ دليل كاف على أن الوجود معقّد و متداخل.

٤- في ضوء ما سبق، لنقرأ الحديث النبوي محلّ الدراسة من جديد. قال صلى الله عليه و سلّم "إيّاكم و الظنّ". هذا هو الحكم و الأمر. أما العلم و التعليل "فإنّ الظنّ أكذب الحديث". لنكتفي بتأمل الأمر في هذه الفقرة. "إيّاكم و الظنّ". النصّ مطلق. و النبي صلى الله عليه و سلم لم يُقيّد بأي قيد. لم يقل: إياكم و الظنّ في الإيمان، أو في العمليات، أو في كذا و كذا. العبارة واسعة محيطة. "إيّاكم و الظنّ". و كل ما يدخل تحت الظنّ فضلا عما فيه معنى الظنّ و زيادة كالريب و الشكّ، يكون منهيا عنه. بالتالي، كل ما سبق من تعريفات الظنّ القرءآنية منهي عنها في هذا الحديث الشريف. و ما أعظم هذا النهي و أثقله !

"إيّاكم و الظنّ". بناء على مبدأ الاستطاعة "لا يكلّف الله نفسا إلا وسعها..إلا ما أتاها" و "اتّقوا الله ما استطعتم"، فإن هذا النهي النبوي يُبشّر بوجود طريق لليقين المطلق. لأنه نهى عن الظنّ بإطلاق فإذن لابد من وجود طريق لليقين بإطلاق. و قبل أن نضرب الأمثلة و ندخل في الحلول بإذن الله، يجب أن ننبّه: هذا الحديث سقفه عال جدّا. و هو حديث جوهري في الدين كما سنرى، فإنه يحتمل نقض الدين كله و يحتمل إقامة الدين الحقّ كلّه، و فيه معيار تزييف المذاهب و التعاليم و الأحبار و الرهبان من الأفّاكين و المتخرّصين أيضا. و لذلك من الشائع أن تدخل النفس الأمّارة و تقول لصاحبها "عليك بإيجاد مخرج من هذا الحديث، أوّله، قيّده، حدّده بحدود نستطيع أن ندخل فيها و تسعنا بسهولة". فيأتي هذا المحرّف و يقول: المقصود بالظنّ هنا الظنّ في باب الاعتقادات، و حتى في باب الاعتقادات فالمقصود الظنّ من حيث كذا و ليس من حيث كذا. المهم أنه سيبدأ في وضع القيود. النبي لم يضع أي قيد. الحديث قد لا يكون للجميع. قد يكون الحديث يخاطب فئة خاصّة من أهل الله، أو يكون للجميع بشرط الدخول في مجاهدة عظيمة و الاعتقاد بأصول غريبة. لا تقتل الحديث لأنك لا تجده على مقاسك الحالي. نعم، إنا نعلم أن النفس حين تُدخل قيمة ما في تصوّر الكمال عندها، فإن الخطوة اللاحقة و المباشرة هي حدوث مقارنة بين تصوّر الكمال و بين واقع الحال، فإذا وجدت مسافة تفصل بينهما و تبيّن أن الحال دون الكمال، تنشأ بسبب ذلك طاقة تأتي من اسم الجبّار سبحانه لتجبر هذا النقص، و هي الطاقة التي يجدها الشخص في نفسه و تدفعه إلى عمل الأعمال، و حين لا ينفق هذه الطاقة لجبر الفاصلة، و هو الشائع في المبذّرين و المسرفين من الناس، يتم تحويل هذه الطاقة إلى ألم نفساني و غمّ و كدر و هموم كثيرة، كل هذه الآلام هي حرق لطاقة العمل التي أنزلها الله عليك لبلوغ كمالك حسب تصوّرك. و بعض الناس لأنه لا يعرف كيف يصل إلى القيمة الكمالية، و لا يريد أن يشعر بالألم بسبب الفاصلة أو بسبب جهله بكيفية إنفاق طاقته الحادثة، يختار الطريق الأقرب و هو أن يقتل القيمة ذاتها و يخرجها من تصوّره للكمال بالكلية. فإن قلت له مثلا "لتكون في أعلى درجات العلماء، يجب أن تكون من أهل اليقين المطلق في كل شئ". يأتي

الشيخ الذي قضى أربعين و خمسين سنة من عمره في العلوم الشرعية مثلا، و يقول "أنا أتنفّس الظنون ليل نهار، و أعلّمها للناس و أقول لهم أن الفقه مبني على الاجتهاد و الظنّ، و الحديث الشريف منقول لنا و لا طريق لنا للتيقّن من صدوره من النبي صلى الله عليه و سلم، بل حتى الكثير من العقائد عندنا مبنية على الظنّ، بل الآخرة نفسها نحن لم نشاهدها، أبعد كل هذا أقبل أن أستمع إلى حديث شريف ينهى عن الظنّ مطلقا بدون أن أُعمل فيه مبضع الجرّاحين للنصوص و أجعله بالهيئة التي تناسبني، هيهات هيهات". و الأمثلة من هذا القبيل كثيرة في حياة الناس، في شؤون الملل و غيرها. بل على التحقيق ما الملاحدة إلا قوم لم يجدوا بعض المعاني في نفوسهم الحالية، و لا يريدون أن يجاهدوا في سبيل معرفتها، فاختاروا أقرب الطرق و هو إنكار الأمر من رأسه و أصله. باختصار، حين يرى الشخص أنه لا يستطيع أن يبلغ القيمة الكمالية، عادة ما ينسف هذه القيمة بالكلّية. و نحن نقول للمسلمين و أهل المعرفة: لا تفعلوا ذلك. لكل قيمة طريق و إلا لما كانت قيمة. قد تكون صعبة، لكن الصعوبة علامة على رفعة الدرجة. و الله ييسّر على من جاهد فيه حق جهاده.
ملحوظة أخيرة في هذا السياق: سبب التشاؤم الغالب في سلفنا الصالح يرجع إلى كون مثلهم الأعلى و تصوّرهم للكمال عال جدّا، لذلك العصر الذي نعتبره نحن العصر الذهبي في التقوى كان أهله يعتبرون أنفسهم على مشارف القيامة الكبرى. و العصر الذي نعتبره نحن العصر الذهبي للأدب العربي كان أهله يرون أنفسهم في زمن فساد اللسان و العقل و كل شي. و يكفيك أن ترى ما كان يعتبره القوم ككتب مختصرة اضطروا إلى وضعها ل "ضعف الهمم" في زمانهم عن طلب العلم، ثم تأمل في كون كثير من هذه المختصرات هي في زمننا هذا إما من المطوّلات أو المتوسّطات. مثل سلفنا كمثل تاجر يطلب اللانهاية من المال. بالنسبة له، حتى لو وجد في خزانته مائة مليون، فإن أي عدد كائنا ما كان لن يكون إلا في حكم العدم حين تقارنه باللانهاية. بينما مثل حاضر الكثير منّا، كمثل مفلس يطلب عشرة آلاف. بالنسبة له، لو وجد خمسة آلاف، يعتبر نفسه على الصراط المستقيم، و لو وجد عشرين ألفا لاعتبر نفسه من المصطفين الأخيار و أهل الحظّ الكبار. سلفنا كان مثلهم الأعلى هو الله تعالى، و هو رسول الله، و هو كتاب الله. "و لله المثل الأعلى". و جعلوا ذلك في تصوّرهم للكمال. فكانت أي مقارنة بواقع الحال تجعل الواقع قاتما مظلما. فتأمل ذلك فإنه عزيز.

لنضرب مثلا لشئ يُرى أن طريقه مظنون دائما و لا طريق للتيقّن منه أبدا: الحديث النبوي الذي ينهى عن الظنّ ! الأحاديث النبوية عموما، ما هو اليقين فيها؟ هو مشاهدة رسول الله صلى الله عليه و سلم يُلقيها، أو مقابلة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سؤاله عنها، أو حدوث نوع من الوحي الإلهي و الملائكي يُصدّقها، متنا و فهما لهذا المتن، أو لا أقلّ ألفاظ و صورة متنها. بالنسبة لعامّة أهل الفكر، الظنّ مربوط بهذه الأحاديث دائما، لأن زمن حدوثها مضى و الماضي لا يعود، و لأن صاحبها مات و لا سبيل إلى لقائه، و لأن الوحي انقطع بختم النبوة فلا مجال لوحي إلهي أو ملائكي. بهذه الخلاصة يتم إغلاق باب اليقين في الأحاديث كلّيا، و بالنسبة للعامّي تبدو هذه الحجج بديهية لدرجة أن مجرّد التأكيد عليها يُعتبر تضييعا للأحبار و الأعمار. فهل هو الأمر كذلك عند

المحققين؟ كلّا. الماضي لا يعود، هذا ثابت. صاحب الحديث ميّت، حاشا لله. لا سبيل إلى لقائه، بل ثمّة سبيل. الوحي انقطع بختم النبوة، غير دقيق، بعض الوحي انقطع و بعضه مستمرّ إلى الأبد لا يمكن أن ينقطع بحال من الأحوال كما أنه لا يمكن أن تنقلب قدرة الله عجزا و لا علمه جهلا. لنأخذ مثالا مباشرة لرجل معروف و غني عن التعريف يشهد بصحة ذلك كلّه: حضرة الشيخ محيي الدين ابن عربي سلام الله عليه.

في كتاب الفتوحات المكّية الشريف، (حسب تقسيم الشيخ في المتن) الجزء الخمسون، وَ الجزء الثاني و الستون، وَ الجزء الثاني و الثمانون، وَ الجزء الخامس و مائة . ورد التالي- كلام الشيخ بين قوسين {} ، و بعد لفظة "نقول" تعليقنا و استنباطنا و تنبيهنا على ما ورد في كلام الشيخ إن شاء الله.

أ- قيمة النبوّة.
قال الشيخ {النبوة أشرف مرتبة و أكملها ينتهي إليها من اصطفاه الله..التشريع في النبوّة أمر عارض}.

ب- أقسام النبوة و درجاتها.

{ بين الولاية و الرسالة برزخ . فيه النبوة حكمها لا يُجهلُ
لكنها قسمان إن حققتها . قسم بتشريع و ذاك الأوّل
عند الجميع و ثم قسم آخر . ما فيه تشريع و ذاك الأنزلُ
في هذه الدنيا و أما عندما . تبدو لنا الأخرى التي هي منزلُ
فيزول تشريع الوجود و حكمه . و هناك يظهر أن هذا الأفضل
و هو الأعمّ فإنه الأصل الذي . لله فهو نبا الوليّ الأكملُ}

نقول: الأبيات تدور على محورين. محور أقسام النبوّة. و محور المفاضلة بين هذه الأقسام.

أما محور أقسام النبوّة فالنبوّة على قسمين. القسم الأوّل نبوّة في الدنيا فقط و هي التي لها تشريع الحلال و الحرام مطلقا. القسم الآخر نبوّة في الدنيا و في الآخرة، و هي التي لا تشريع فيها و لكن صاحبها يتبع كأصل نبوّة نبي الشريعة. نبي الشريعة يضع الشريعة، لكن نبي المعرفة له أيضا مدخل في الشريعة إلا أنه مُقيّد لا مطلق، و ستأتي أمثلة على معنى التقييد بعد قليل إن شاء الله.

أما محور المفاضلة بين أقسام النبوّة فنبوّة التشريع أفضل في الدنيا لأن الدنيا ظاهر و الشريعة تحكم العامّة و الخاصّة، فالشريعة لها الظهور في الدنيا لأنها أنسب لها. أما نبوّة المعرفة فهي الأفضل في الآخرة. و علّة هذه الأفضلية تكمن في التالي: أولا منزلنا الأبدي في الآخرة لا الدنيا،

فما كان معنا في الآخرة هو الأفضل و ما يفنى بفناء الدنيا أدنى منه في الدرجة، و أشار الشيخ لهذا المعنى بقوله {و أما عندما تبدو لنا الأخرى التي هي منزلُ} أي قوله {التي هي منزلُ}. ثانيا الباقي مُقدّم على الفاني، و هذه عقلية و إلهية بديهية، و نبوّة المعرفة المتعلّقة بالحقائق معانيها باقية للأبد لأن الحقائق المتعالية للوجود لا تتغيّر، بينما نبوّة الشريعة معانيها تفنى بفناء الصورة التي تعلّقت بها و ماذا يفعل الفقيه بمعرفته بأحكام البيع و الشراء المادي مثلا في دار لا نقود فيها، و على هذا النمط، فحيث يزول التكليف لا حياة للشريعة. و أشار الشيخ لهذا المعنى بقوله {فيزول تشريع الوجود و حكمه}. ثالثا الأعمّ أشرف من الأخصّ، و هذه عقلية و إلهية بديهية أيضا. و نبوّة المعرفة تتعلّق بالحقائق العامّة و الأصول المحيطة بكل ملّة و مذهب و مرتبة وجودية على الإطلاق، بينما الشريعة تختصّ بقوم دون غيرهم و أمة دون سواها، ثم إذا اعتبرت المذاهب التي تتفرّع من هذه الشريعة الواحدة كان الأمر أشد في الخصوصية. و لذلك مثلا تجد أصحاب المذاهب العشرة في الإسلام الفقهية، كلّهم يعتقد بالتوحيد و النبوّة مثلا، لكن لا يعتقد كلّهم بنكاح المتعة. و أشار الشيخ لهذا الأصل بقوله {و هو الأعمّ}. و هذا تفسير. تفسير آخر، رابعا، هو أن إنباء الله تعالى مبني على العلم، و الله مُبنئ بمعنى مُعلّم و مُخبر بحقائق الأشياء و الوقائع، كما ورد في القرءآن أن الله تعالى سيبنئ كل واحد بما عمل يوم القيامة، و هذا الإنباء لا تشريع فيه و إنما هو إخبار معرفي فقط، بالتالي الله نبي بمعنى مُنبئ لا مُشرّع يوم القيامة، و كذلك العلوم المتعلّقة بالله تعالى و التي تأتي من نبوّة المعرفة هي الأصل و المبدأ و الأشرف لا التي تتعلّق بالشريعة فإنها تختصّ بالعباد و شؤونهم، و ما تعلّق بالله أشرف مما تعلّق بخلق الله، و أشار الشيخ لهذين المعنيين بقوله {و هو الأعم فإنه الأصل الذي لله فهو نبا الولي الأكمل}. خامسا، و هو مأخوذ من قول الشيخ عن النبوّة أن التشريع فيها عارض لا أصيل، و استدلّ عليه بأدلّة تأتي لاحقا إن شاء الله، يكون الجانب المعرفي من النبوّة هو الجوهري، و الجوهر أشرف من العرض عقلا.

ثم يُفصّل الشيخ هذه الأقسام نثرا فيقول :
{ اعلم أن النبوة البشرية على قمسين:
قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله و بين عبده، بل إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب، أو في تجليات، لا يتعلق بذلك الإخبار حكم تحليل و لا تحريم، بل تعريف إلهي و مزيد علم بالإله أو تعريف بصدق حكم مشروع ثابت أنه من عند الله لهذا النبي الذي أرسل إلى من أرسل إليه أو تعريف بفساد حكم قد ثبت بالنقل صحته عند علماء الرسوم، فيطلع صاحب هذا المقام على صحة ما صح من ذلك و فساد ما فسد مع وجود النقل بالطرق الضعيفة، أو صحة ما فسد عند أرباب النقل، أو فساد ما صحّ عندهم، و الإخبار بنتائج الأعمال، و أسباب السعادات، و حكم التكاليف في الظاهر و الباطن و معرفة الحد في ذلك و المطلع. كل ذلك ببيّنة من الله و شاهد عدل إلهي من نفسه، غير أنه لا سبيل أن يكون على شرع يخصّه يخالف شرع نبيّه و رسوله الذي أرسل إليه و أمرنا باتباعه فيتبعه على علم صحيح و قدم صدق ثابت عند الله تعالى. ثم إن لصاحب هذا المقام الاطلاع

على الغيوب في أوقات و في أوقات لا علم له بها و لكن من شرطه العلم بأوضاع الأسباب في العالم و ما يؤول إليه الواقف عندها أدبا و الواقف معها اعتمادا عليها، كل ذلك يعلمه صاحب هذا المقام، و له درجات الاتباع و هو تابع لا متبوع، و محكوم لا حاكم. و لابد له في طريقه من مشاهدة قدم رسوله و إمامه لا يمكن أن يغيب عنه حتى في الكثيب. و هذا كله كان في الأمم السالفة، و أما في هذه الأمة المحمدية فحكمهم ما ذكرناه و زيادة، و هو أن لهم بحكم شرع النبي محمد صلى الله عليه و سلم أن يسنّوا سنّة حسنة مما لا تحلّ حراما و لا تحرم حلالًا و مما لها أصل في الأحكام المشروعة و تسنينه إياها ما أعطاه له مقامه و إنما حكم به الشرع و قرره بقوله "من سنّ سنّة حسنة" الحديث، كمسألة بلال في الركعتين بعد الأذان و إحداث الطهارة عند كل حدث و ركعتين عقيب كل وضوء و القعود على طهارة و ركعتين بعد الفراغ من الطعام و صدقة على وجه خاص بسنّة ، و كل أدب مستحسن مما لم يعيّنه الشارع فلهذه الأمة تسنينه و لهم أجر من عمل بذلك غير أنهم كما قلنا لا يحلّون حراما و لا يحرّمون حلالا و لا يحدثون حكما، ثم لهم الرفعة الإلهية العامة التي تصحبهم في الدنيا و الآخرة.

و القسم الثاني من النبوة البشرية هم الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي الملك الذي ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله في حق نفوسهم يتعبدهم بها فيحلّ لهم ما شاء و يحرم عليهم ما شاء و لا يلزمهم إتباع الرسل و هذه كلها كانت قبل مبعث محمد صلى الله عليه و سلم فأمّا اليوم فما بقي لهذا المقام أثر إلا ما ذكرناه من حكم المجتهدين من العلماء بتقرير الشرع لذلك في حقّم، فيحلّون بالدليل ما أدّاهم إلى تحليله اجتهادهم و إن حرمه المجتهد الآخر و لكن لا يكون ذلك بوحي إلهي و لا بكشف، و الذي لصاحب الكشف في هذه الأمة تصحيح الشرع المحمدي ما له حكم الاجتهاد فلا يحصل لصاحب هذا المقام اليوم أجر المجتهدين و لا مرتبة الحكم، فإن العلم بما هو الأمر عليه في الشرع المنزل يمنعهم من ذلك، و لو ثبت عند المجتهد ما ثبت عند صاحب هذا المقام من الكشف بطل اجتهاده و حرم عليه ذلك الحكم، و لذلك ليس للمجتهد أن يفتي في الوقائع إلا عند نزولها لا عند تقدير نزولها...فلا سبيل أن يفتي في دين الله إلا مجتهد أو بنص من كتاب أو سنة، لا بقول إمام لا يعرف دليله، و إذا كان الأمر على ما قلناه فلم يبق في هذه الأمة المحمدية نبوة تشريع، فلا نطيل الكلام فيها أكثر من هذا}

نقول: ككل كلام الشيخ، هذا تحرير نفيس. و خلاصة ما ورد فيه هو التالي:

أولا نبوّة التشريع المطلقة و المستقلّة لم تبق في الأمة المحمدية. و الشيخ يُشدد و يؤكد على هذا الأصل في مناسبات متعددة. و نقصد بمطلقة الإتيان بشريعة جديدة كلّية لها أصولها و فروعها بغضّ النظر عن أي شريعة أخرى و ما ورد فيها. و نقصد بمستقلّة الاستقلال أن يأتي الرجل من عند الله بشريعة جديدة بواسطة ملك من الملائكة ينزل عليه بها سواء لنفسه أو لغيره. فلم يبق إلا التقيّد بشريعة سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم. و أكبر ما يخشاه الفقهاء من القول باستمرارية النبوّة و الصلة بالله تعالى و ملائكته، و هو السبب الأكبر في منازعتهم للأولياء، يكمن تحديدا في أمرين يتفرّعا عن أصل

واحد: أما الأمر الأول فهو كونهم لا يجدون في أنفسهم مثل هذه النبوّة المعرفية، و لكبرهم و غطرستهم من وجه، و لكونهم لا يريدون أن يظهروا أمام أتباعهم بمنظر القاصر و الدنيّ المرتبة، ينكرون هذه النبوة المعرفية كلّيا و يكفّرون أهلها، حتى يصير الدين هو الحلال و الحرام، و هم رجال الدين بالمطلق لأن التحليل و التحريم في أطراف ألسنتهم و أقلامهم، فهم أنبياء بلا نبوّة ! أما الأمر الثاني فهو يصدر عادة من الصادقين لا المنافقين الذين ذكرناهم في الأمر الأول، و لكن صدق هؤلاء صدق جهالة لا معرفة، لأنهم يحسبون أن إمكانية النبوّة بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم تعني فتح باب الدعاوى الباطلة من وجه، و احتمال إتيان شرع جديد ينسف شرعهم هم و ينسخهم قيمة الأمّة المحمدية. و أبسط ردّ على "فتح الدعاوى الباطلة" هو أن النبوّة الأصلية فيها دعاوى باطلة، و مبدأ وجود نبوّات و رسالات يفتح باب دعاوى باطلة و ما مسيلمة و إخوانه عنكم ببعيد، فهل ننكر مبدأ النبوّات من أجل المبطلين. و أبسط ردّ على الإتيان بشرع جديد هو جواب الشيخ الأكبر و تقريره السابق. بكل بساطة القضية مستحيلة، و لا حدثت في الماضي، و لن تحدث اليوم. و لا جاء رجل من تلامذة و أتباع الشيخ الأكبر مع تقريره لهذه النبوّة و تأكيده عليها، و ادّعى أنه نبي جاء بشرع جديد، بل ما عرفنا إخوان الشيخ بل الشيخ نفسه إلا كأعظم مُتمسّك بالشريعة بل له مواقف في الشريعة يمكن أن نسمّيها "ظاهرية متعصّبة" أحيانا بالمقارنة مع غيره من "أنصار الشريعة"، و الفتوحات المكّية نفسه شاهد على هذا المعنى. فكفّوا عن الكفر بالحقائق و محاربة أهل الله بذرائع باطلة و ثابتة البطلان نصّا و تاريخا و عيانا. و لا يبقى بعد ذلك إلا منافق من الصنف الذي ذكرناه سابقا، و هو الذي لم يذق الأمر في نفسه فأنكر وجوده، على نمط اليهود الذين "يكفرون بما وراءه و هو الحق من ربّهم".

ثانيا تعريف نبوّة التشريع تعريفا دقيقا من حيث حصولها و موضوعها، و قد ذكر الشيخ ذلك في أكثر من موضع. و حاصله: نبي الشريعة هو الذي ينزل عليه مَلك من الملائكة بالشريعة لنفسه أو لغيره. قال الشيخ {و إنما انقطع الوحي الخاص بالرسول و النبي من نزول الملك على أذنه و قلبه} و قال عنهم {يكونون مثل التلامذة بين يدي الملك ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله}.و قال {روح ملكي بين الله و بين عبده}. و فيها {حكم تحليل ..وتحريم}. و نبي الشريعة {متبوع..حاكم}. و له إحداث الأحكام. كل ذلك هو الوحي الخاص لنبي الشريعة، و هذا انقطع بعد نبينا محمد صلى الله عليه و سلم.

ثالثا تعريف نبوّة المعرفة من حيث حصولها و موضوعها. و هو لبّ البحث.

أما من حيث حصولها فقال {إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب أو في تجليات} و {ببيّنة من الله و شاهد عدل إلهي من نفسه}. و في اتباعه لشرع نبيّه يكون {على علم صحيح و قدم صدق ثابت عند الله تعالى}. و هذه الفقرة الأخيرة هي لب اللب في مقالتنا هذه. فأثبت الشيخ وجود طريقة لتحصيل {علم صحيح و قدم صدق ثابت عند الله تعالى} فيما يخصّ شريعة النبي و معرفة شؤونها و الصحيح منها من عدمه. و زاد ذلك تأكيدا في موضوع نبوّة المعرفة، و منه ما أثبته للمكاشف فقال

{لصاحب الكشف في هذه الأمة تصحيح الشرع المحمدي} و أن لهم {العلم بما هو الأمر عليه في الشرع المنزّل}. و حيث أن ما يخصّنا في هذه المقالة علاقة الوحي الإلهي المستمرّ بالشريعة و أحكامها فلننظر في ما قرره الشيخ من أمثلة لهذه العلاقة:

أ- الأصل العام { لصاحب الكشف في هذه الأمة تصحيح الشرع المحمدي} و لهم {العلم بما هو الأمر عليه في الشرع المنزّل}. و ذلك ليس باجتهاد كاجتهاد المجتهدين. بل بالإخبارات الإلهية و التجليات و الوقائع في المنام و سواه.

ب- {تعريف بصدق حكم مشروع ثابت أنه من عند الله لهذا النبي الذي أرسل إلى من أرسل إليه}. الأصل هنا قوله {تعريف بصدق حكم مشروع}. هذا تعريف بالصدق العام للأحكام الشرعية. بمعنى انكشاف كون المشروع من قبل الإنسان المُدّعي للنبوة كونه حقّا مشروعا من لدن الله تعالى و ليس بهوى من ذاك الإنسان.

ت- {تعريف بفساد حكم قد ثبت بالنقل صحّته عند علماء الرسوم، فيطّلع صاحب هذا المقام على صحّة ما صحّ من ذلك و فساد ما فسد مع وجود النقل بالطرق الضعيفة}. هذا تعريف بالصدق الخاصّ للأحكام الشرعية. التعريف هنا بفساد أو صحة الحكم، كتحليل شئ أو تحريمه، و هذا الحكم يستند عند علماء الرسوم أي علماء الحديث و الظاهر على نقل صحيح عندهم، كأن يكون الحديث صحيح السند و يعتمدون عليه في إثبات حكم شرعي معيّن. فيأتي التعريف من لدن الله تعالى لهذا الولي ليُثبت له فساد ما صحّ عند علماء الحديث و النقل الظاهري، أو صحة ما فسد عندهم. لكن لاحظ أن الشيخ قال بعدها {مع وجود النقل بالطرق الضعيفة}. أي لابدّ أن يكون ما ينكشف للولي صاحب النبوّة التعريفية موجودا و ثابتا بالطرق الضعيفة، كأن يكون حديثا ضعيفا عند علماء الحديث لسبب ما جعله ضعيفا عندهم مثل وجود رجل غير موثوق في سنده إلا أنه في نفس الأمر في حالة هذا الحديث الذي ضعّفوه يكون الرجل غير الموثوق قد نقل نقلا صحيحا، و لا ضرورة تجعل الشخص غير موثوق مطلقا بل حتّى الوضّا ع قد يضع مائة حديث و يصدق في عشرة، فيُحكم على العشرة بأنها ضعيفة أو حتى موضوعة لوجود المشهور بالوضع، لكنها في نفس الأمر ثابتة و قد قالها رسول الله صلى الله عليه و سلم. فالفكرة هنا أن التعريف الإلهي الباطني دائما يوجد له شاهد من نصّ ظاهري، مهما كانت قيمة هذا النصّ حسب الصنعة الروائية و الأصول الاجتهادية للمذاهب المشهورة. فالتعريف لا يعتمد على مجرّد دعوى الولي، بل دائما تقترن بنصوص أيضا، و إن انكشفت هذه النصوص لعلماء و أولياء لاحقين و لم يُصرّح بها الولي الأوّل الذي أعلن صحة أو فساد حكم ما. فحتى النبي صلى الله عليه و سلم و الأصل في كلمات الصحابة و أهل البيت أنهم لا يقرنون أحكامهم بالنصوص القرءآنية مثلا التي تدعم و تشهد بصحة ما نسبوه لله تعالى من علوم و شرائع.

ث- {صحة ما فسد عند أرباب النقل، أو فساد ما صحّ عندهم}. هذه مغايرة للفقرة السابقة. السابقة عن حكم ثبت بنقل، و هذه عن النقل ذاته. و ما يصح و يفسد من النقل ليس إلا الأحاديث النبوية و

الآثار الواردة عن الصحابة و أهل البيت، و الأصل فيها الحديث المنسوب للنبي صلى الله عليه و سلم. فقد يرى أرباب النقل أي أهل الحديث بطلان حديث ما لكن الحديث في نفس الأمر صحيح، و العكس. بالتالي لصاحب نبوة المعرفة سلطة تعيين الأحاديث الصحيحة من غيرها. و العادة أن يصحب هذه السلطة شاهد من قرءان و عقل و حديث صحيح آخر و قرائن كافية لقبول حكمه على حديث ما بصحة أو فساد. و أقل ما يقال، أن أرباب النقل يتعاملون بالظنّ، فإن جاء الولي بظنّ مثله أو خير منه كان مثلهم في الحجّية، بغض النظر عن دعوى التعريف الإلهي أو "مشاهدة النور" الذي يصحب الأحاديث النبوية الصحيحة و الذي يراه كبار الأولياء.

ج-{الإخبار بنتائج الأعمال} ح-{أسباب السعادات} كلاهما من الشؤون النفسية و الأخروية. و إن كانت تتعلّق بالشريعة من حيث أن الشريعة أعمال، و هي أسباب يُراد بها السعادة الدنيوية و الأخروية. و العمل بنتيجته، و السبب بمدى إيصال الآخذ به لغايته. و كلا الأمرين لا يعرفه حقّا إلا صاحب نبوة المعرفة. فالشريعة بدون هؤلاء الأولياء عقيمة، أو شبه عقيمة في نفوس العاملين بها، و لذلك إذا زالت الدولة التي تفرض الشريعة على العامة عمّا قريب تجد العامّة يميلون إلى ترك الشريعة أو الأخذ بالحدّ الأدنى منها الذي يضمنون به- حسب تخيّلهم-بقاء إسلامهم و بقاء صلة حسنة لهم بربهم.

خ-{حكم التكاليف في الظاهر و الباطن، و معرفة الحدّ في ذلك و المطلع}. كالذي قام به الشيخ في الفتوحات مثلا حين ذكر أحكام الفقه الظاهري في باب الطهارة و الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج، ثم بيّن الاعتبار الباطني لكل مسألة مسألة منها حسب الأقوال الواردة فيها عند علماء الرسوم و المجتهدين بأفكارهم. و هذا هو العقل الكامن في الشريعة. و الذي كلّما ازداد اطّلاع الإنسان عليه و تحققه به كلما ازداد إيمانه بالشريعة و حبّه لها و التزامه بها، و العكس يؤدي إلى العكس غالبا بل دائما.

د-{الاطلاع على الغيب}. بالشروط التي ذكرها الشيخ. و ذلك بإطلاع الله تعالى لهم عليه. و إنما يعجز عن الاطلاع على الغيب من يزعم استقلال علمه عن الله به، أو في الغيوب التي لم يطلع الله تعالى عليها أحدا أصلا، و ليس كل غيب من هذا القبيل كما يتوهّم أهل الغفلة عن تدبّر القرءآن و الحديث الشريف. و من عادة هؤلاء، و هم من أهل النفاق قطعا، أنهم لو سمعوا شخصا يدّعي الاطلاع على غيب ما أو يُنسب ذلك إليه، كفروا بذلك كفرا مطلقا و قالوا باستحالته. و هم هم الذين يقولون بأفواههم أنهم يؤمنون بأن محمدا رسول الله، و يؤمنون بالقرءآن و الحديث، بالقرءآن الذي ورد فيه اطلاع أناس على الغيب، بل هو نفسه نازل من الغيب، و الحديث الذي فيه و ما أكثر ما فيه من اطلاع على مغيّبات بإذن الله. و هذا يكشف نفاقهم و أنهم لا يعتقدون لا بقرءآن و لا بحديث بل و لا بدين. فالولي فاروق هذه الأمّة، يُميّز بظهوره بين المؤمنين و المنافقين فيها. و لو كانوا من المؤمنين، لقالوا كما قال أبي بكر الصديق "أصدّقه في خبر السماء" أفلا أصدقه في الإسراء، أو كما قال.

يزعم هؤلاء أنهم يؤمنون بكتاب فيه أن رجل جاء بعرش من اليمن إلى الشام بطرفة عين، لكنهم لا يصدّقون أن رجلا جاء بجرّة ماء في الصحراء !
ذ-{أن يسنّوا سنّة حسنة} بشرطين. الأول أن لا تحلّ حراما و لا تحرّم حلالا. الثاني أن يكون لها أصل في الأحكام المشروعة. و مشروعية سنّها غير مستقلّة عن شرع النبي صلى الله عليه و سلم، بل النبي هو الذي شرّع لهم أن يشرّعوها. و ضرب الشيخ أمثلة من سنن صحيحة شرعها صحابة رسول الله صلى الله عليه و سلم و على رأسهم سيدنا بلال رضي الله عنه و نفعنا به. يا ليت أصحاب "بدعة بدعة" يقرأون فقط هذه الفقرة و يكفّوا أذاهم عن المسلمين. كل ما تحتاج أن تعرفه للتمييز بين السنة و البدعة العملية موجود في هذه الفقرة التي ذكرها الشيخ. أصل السنّ حديث نبوي. شرط السنّ واضح و أصيل في الدين. أمثلة السنّ كثيرة و معروفة و يقرّ بها العلماء. و هذه تتعلّق بالشريعة و العمليات و كما ترى فيها باب مفتوح للأولياء.

حتى نبوّة التشريع لم تنقطع كامل الانقطاع، جملة و تفصيلا، و وضع السنن هو من عين التشريع "عليكم بسنّتي و سنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي"، فأثبت سنّة بعد سنّته. بل إن عمل المجتهدين هو من التشريع أيضا. وضع أصول الفقه تشريع التشريع، إذ في حدود الأصول سيولد الفقه، و الأصول عمل المجتهدين العقلي، و الفقه هو الشريعة المحمدية، فالأصول صارت كالوالد و الشريعة كالمولود، بالتالي العقل الاجتهادي أنتج الشرع المحمدي من هذا الوجه. ثم نفس عملية قبول الأحاديث الواردة، أي الأسانيد، عملية اجتهادية عقلية. ثم عملية فهم الأحاديث المقبولة، أي المتون، عملية اجتهادية عقلية. فالعقل الاجتهادي محيط بالشريعة أصلا و فرعا. فكيف يقال بعد هذا أن الشريعة انقطعت كلّيا. و يظنّ الغافل أن الشريعة شئ مجرّد معلّق في الهواء جاء النبي و علّقه في الهواء و ما علينا نحن إلا استمطار سحابته من الله. الفرق بين الأولياء و الفقهاء، لا أقلّ، يكمن في أن الولي يأخذ من التعريف الإلهي معنى الشريعة، أما الفقيه فيأخذ من ذهنه الشخصي معنى الشريعة. فإن قيل أن كلاهما يعتمد على الظنّ، استويا. و إن قيل أن التعريف الإلهي أشرف من الاجتهاد الشخصي، كان الفضل للولي. و لا ثالث يحتمله العلم بالواقع.
الحاصل، هذه تسعة علوم كلها تدور حول الشريعة من وجه، و كلّها من مواضيع ما أسميناه نبوة المعرفة. و كل ذلك يؤول إلى النتيجة الكبرى التي صدّرنا بها بحثنا و هي أن يصير العامل بالشريعة على علم صحيح و قدم ثابت عند الله تعالى و عالم متيقّن بأن هذا الشرع شرع الله و شرع رسوله صلى الله عليه و سلم.

ج- الذي انقطع من النبوّة.

كما تبيّن و نصّ عليه الشيخ، فإن الذي انقطع من النبوّة إنما هو الجانب التشريعي المطلق المستقلّ منها. و باقي الجوانب المعرفية و التعريفية و حتى التشريعية التابعة للشريعة المحمدية باقية و منفتحة أبوابها بإذن الله و فضله.

د- تفسير حديث " لا نبي بعدي".

في اللحظة التي تذكر فيها بقاء شئ اسمه نبوّة في العالم و الإمكان الواقعي ، أيا كان القسم و أيا كان التفصيل، دائما يأتي اعتراض يبدأ من الاستدلال بقوله تعالى "خاتم النبيين". كلا. على التحقيق يبدأون من الاستدلال بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه و سلم "لا نبي بعدي"، و ذلك لأن ثقافتهم ليست قرءانية بل روائية. ثم يستدلّون بالمشهور و إجماع الأمّة على انتهاء النبوّة كلّيا. لأن عقليتهم جماهيرية و ليست علمية. ثم في آخر المطاف يأتون إلى القرءآن و يقولون "و خاتم النبيين". فلنبدأ بالجواب عن حديث "لا نبي بعدي" الذي هو العمدة و الأصل في ذلك كلّه، حسب الاستدلال بالنصوص.

في جواب السؤال الخامس و العشرين من أسئلة الحكيم الترمذي المشهورة، و هو "ما بدء الوحي"، قال الشيخ - و نعلّق إن شاء الله حسب الحاجة في وسط الكلام ثم نُكمل المتن- {الجواب: إنزال المعاني المجرّدة العقلية في القوالب الحسّية المقيّدة في حضرة الخيال في نوم كان أو يقظة. و هو مدركات الحسّ في حضرة المحسوس مثل قوله "فتمثّل لها بشرا سويا"، و في حضرة الخيال كما أدرك رسول الله صلى الله عليه و سلم العلم في صورة اللبن. و كذا أوّل رؤياه قالت عائشة "أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه و سلم من الوحي الرؤيا فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح" و هي التي أبقى الله على المسلمين و هي من أجزاء النبوّة فما ارتفعت النبوة بالكلّية}.

نقول: الذي يهمّنا الآن من هذا الكلام هو استدلال الشيخ ببقاء المبشّرات و الرؤيا الصادقة على نفي مقالة انقطاع النبوّة بالكلْية. و هذا أمر يقرّ به كل علماء المسلمين بل و غير العلماء بالمعنى الأخصّ منهم. فلننظر في هذا الحديث و رواياته الصحيحة الواردة في الأصول التسعة للحديث الشريف عند أهل السنة، و أنقل من جامع الأصول التسعة لصالح الشامي رحمه الله، المجلد التاسع، كتاب الطب و الرؤيا، الفصل الثالث عن الرؤيا، و حاصل الروايات التالي:

توجد أربعة أصول في النسبة بين الرؤيا و النبوة. فأصل يقول "رؤيا الرجل المؤمن جزء من النبوّة". و أصل آخر "رؤيا المسلم جزء من خمس و أربعين جزءا من النبوة". و أصل ثالث "رؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة". و أصل رابع "الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة".

الجامع بين هذه الأصول هو أن الرؤيا جزء من النبوة، و الرؤيا باقية في الأمة فالنبوة باقية في الأمة. بالتالي "لا نبي بعدي" تتقيّد بالضرورة بمعنى خاص و لا تؤخذ على ظاهرها العام لوجود ما يعارضها في الآيات و الأحاديث الصحيحة المجمع عليها. (احفظ هذا الأمر لأننا سنرجع له إن شاء الله حين نذكر تقييد "إياكم و الظنّ" بالقيود الخارجية. و مع ذلك، فالتحقيق أنه لا نبي بعد نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، فالنصّ على ظاهره صحيح أيضا لكن ليس من حيث يظنّ الناس. بل البعدية هنا تؤخذ بمعنى "فمن يهديه من بعد الله" أي غيره و دونه و سواه. و كذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم في دعاء الأحزاب "لا إله إلا الله وحده، أعزّ جنده و نصر عبده..و لا شئ بعده" فلا

شئ بعد الله أي لا غير له و لا مستقلّ عنه. كذلك لا نبي بعد محمد، لأن نبوة الأنبياء كلّها إنما هي من أنوار و أضواء نور نبوة محمد. فلا نبي بعده مطلقا لا زمانيا فقط. و لذلك حتى ظاهر نصّ الرسول "لا نبي بعدي" صحيح أيضا، و كذلك "إياكم و الظنّ" صحيح على إطلاقه من وجه عميق، و إن تقيّد بقيود خارجية في رتب نازلة من فهمه و تنزيلا للقوابل الدنيا له من الناس).
حسنا. ثابت أن الرؤيا بشروطها جزء من النبوّة. هذا الأصل يخرج بنا إلى مسألتين فرعيتين: المسألة الأولى ما معنى "جزء" و هل النبوّة شئ يتجزأ؟ المسألة الثانية لماذا اختلفت الأجزاء في الروايات، فالأصل الأول جعلها جزءا مطلقا بلا نسبة عددية، و الثلاثة التالية بين ٤٥و ٤٦و ٧٠ جزءا من النبوّة؟
ما معنى "جزء" و هل النبوّة شئ يتجزأ؟ الجواب: لو تأملنا في معنى الرؤيا سنجد أن الرؤيا كما عرّفها الشيخ هي {إنزال المعاني المجرّدة العقلية في القوالب الحسّية المقيّدة في حضرة الخيال في نوم كان أو يقظة}. فالرؤيا من عالم الخيال الوسيط، و هو البرزخ بين المعقول العلوي و المادي السفلي و جامع بينهما. فإن كان النبي صلى الله عليه و سلم قد قرر بأن الرؤيا من أجزاء النبوة، فهذا يعني أن الخيال من أجزاء النبوة، و إن كان الخيال من النبوة فإن العقل الذي هو أساس الخيال و حقيقته من النبوّة كذلك بل هو أولى من الخيال بذلك. "المعاني المجردة العقلية" هذه حقيقة النبوّة. "القوالب الحسّية المقيّدة" هذه صورة النبوّة. كما قال تعالى عن القرءان أنه قصص و أمثال فيها "عبرة لأولي الألباب" و "تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون". فالنبوة حقيقة لها صورة، و معنى له مثال. و عليه، يكون تجزئ النبوّة إلى أجزاء لا يُقصد به الأجزاء الكمّية، من قبيل تقسيم تفّاحة إلى قطع كبيرة و صغيرة، بل من قبيل قوله صلى الله عليه و سلم عن سورة الإخلاص أنها "ثلث القرءآن". فواضح أن المقصود ليس الثلث الكمّي العددي، بمعنى أننا لو عددنا حروف و كلمات القرءآن سنجد أن ثلثها هو هذه الآيات الأربع التي تشكّل سورة الإخلاص. فالثلث الكمّي شئ، و الثلث الكيفي شئ آخر. فإذا نظرنا للقرءان، سنجد أنه على أحد الاعتبارات يُخبر عن الإسلام و الذي من وجه هو "ءآمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون". فالإيمان بالله واحد، و اليوم الآخر اثنين، و العمل الصالح ثلاثة، فتكون سورة الإخلاص التي تشرح الإيمان بالله بأكمل وجه و لذلك سمّيت سورة التوحيد، هي "ثلث القرءان" أي ثلث رسالته و مضامينه. و قل مثل ذلك في سورة الزلزلة التي هي "نصف القرءآن" و سورة القدر التي هي "ربع القرءآن". فاستعمال النبي في لسانه الشريف للكمّيات في أمور كيفية و معنوية، يجعلها كمّيات بالمعنى الرمزي لا المادّي. و هنا الأمر كذلك. فالنبوّة ليست قطعة أرض حتى يكون لها أجزاء. و هذا بديهي. بل نفس تعدد النسب بين الرؤيا و النبوّة كاشف بحدّ ذاته و بغض النظر عن أي اعتبار آخر أن المقصود بالنسب ليس شيئا كمّيا بالضرورة، و إلا لاستوت نسبة الرؤيا إلى النبوة و لما كانت مرّة مطلقة و مرّة خمسة و أربعين و ثالثة ستة و أربعين و رابعة سبعين. فالنبوّة شئ يتجزئ و تتعدد مستوياته كيفيا.

فالحاصل هو أن بقاء جزء من النبوّة يعني بقاء النبوّة كلها من وجه، لأن ما لا يتجزأ حقيقة لا يمكن أن يبقى بعضه و يزول بعضه حقيقة. و هذا عين الواقع في الأمّة. فحتى الوجه التشريعي للنبوّة قد بقي في الأمّة بالعقل، أو ما يعرف بالاجتهاد أصولا و فروعا و تطبيقا. فما دام العقل في الناس، دامت النبوّة في الناس، بنسبة من النسب و درجة من الدرجات. ضعف ضوء الشمس في بيت، لا يعني انعدام الشمس، لكن كل بيت يأخذ بقدر حصّته و سعته و قدره "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها". و لذلك سُئل أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام عن الحجّة فقال الأنبياء، فقيل له و بعد زوال الأنبياء أو ما في معناه، فقال:العقل. العقل هو الحجّة الباطنة، كما أن النبي هو العقل الظاهر و المتمثّل إنسانيا. و لذلك قيل أن زوال العقل يُسقط التكليف، التكليف هو الشريعة، و لا شريعة بلا عقل. من تأمل في عمق هذه القاعدة الشائعة و البديهية عرف الأمر على ما هو عليه. فإذن، النبوّة تبدأ من "إنزال المعاني المجرّدة العقلية". فتختلف درجاتها بقدر المعاني النازلة. ثم تنزل في صور خيالية كما في الرؤيا مناما أو يقظة، فتختلف درجاتها بمدى وضوح الرؤيا و تذكّرها و علوّ المعنى الذي تكشفه و إحاطتها بالعلوم و المعاني و الأسرار. ثم تنزل في هيئة لسانية أو عملية، كالقرءآن و العبادات و المعاملات، فتختلف درجاتها بحسب سعة و قدر و عظمة و جمال و بركة و حفظ ذلك كله. و هذا يجب عن المسألة الثانية مبدئيا و هو سبب اختلاف النسب بين الرؤيا و النبوّة كما نصّ رسول الله صلى الله عليه و سلم عليه. و لذلك قيّد الرؤيا دائما ب "رجل مسلم" أو "مؤمن" أو "الصالح" ، و كما أن لهؤلاء درجات في رجولتهم و إسلامهم و إيمانهم و صلاحهم، و هم الأودية و القوابل، كذلك لما يظهر لهم بقدرهم درجات في الظهور و الشرف و الصدق و الصلاح، و لذلك وصف الرؤيا بأنها "الصادقة" و "الصالحة" و أحيانا لم يصفها و إنما نسبها للرائي فقط ليدلّ على أنها في وصفها تابعة لحالة الرائي و درجته. قال صلى الله عليه و سلم "أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا". لاحظ التبعية لذات الرائي و حالته و عمله و درجته عند الله. فكما أن الرؤيا تابعة للرائي، كذلك النبوة تابعة للنبي، و المعلوم تابع للعالِم، بعبارة واحدة، "الإمداد بحسب الاستعداد"، أو بالعبارة القرءآنية الأشرف "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها" بقدر الأودية لا بقدر الماء.

و قد فسّر الشيخ نسبة "جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوّة" بالتالي { فلما كان بهذه المثابة و بُدء صلى الله عليه و سلم بالرؤيا في وحيه ستة أشهر علمنا أن بدء الوحي الرؤيا و أنها جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوّة لكونها ستة أشهر و كانت نبوّته ثلاثاً و عشرين سنة، فستة أشهر جزء من ستة و أربعين}. نقول: أولا لا يخفى أن هذا التفسير يأخذ بعين الاعتبار رواية واحدة من أصل أربع روايات في النسبة و التي سمّيناها بالأصول الأربعة فيما مضى. ثانيا على هذا التفسير، وهو الشائع عند العامّة أيضا، يكون تجزئ النبوّة إلى أجزاء ليس باعتبار حقيقتها و إنما باعتبار كيفية ظهورها زمنيا بالنسبة للظهور المحمدي الأشرف صلى الله عليه و سلم في ساحة التاريخ. و عليه تكون الرؤيا من صلب النبوّة، لا أنها مجرد جزء منها. بالتالي بقاء الرؤيا يعني بقاء النبوّة.

هذا فيما يخصّ بقاء النبوّة من حيث مواضيعها و علومها. أما فيما يخصّ بقاء ذات النبي صلى الله عليه و سلم و إمكانية الاتصال به حتى بعد وفاته الأرضية و موته الترابي، فهو أيضا كالمعنى السابق ثابت بالأحاديث الصحيحة المقبولة عند الخاص و العام و المشهورة أيضا في مشارق بلاد المسلمين و مغاربها ، و فيها ما يكشف عن العلاقة بين النبوّة و بين حضرة الخيال فتأمله. و حاصلها ما يلي:

الروايات تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، أي نفس متن الروايات فيه ثلاثة أقسام. القسم الأوّل عن رؤية النبي في المنام . القسم الثاني عن تعريف قيمة هذه الرؤية. القسم الثالث عن تعليل هذه القيمة.

ففي القسم الأول ثلاثة أصول عن رؤية النبي. قال في أصل "من رآني في المنام" و في آخر "من رآني" بلا قيد المنام، و في أصل ثالث تقدّم ذكر العلّة على الرؤية و هي "إن الشيطان لا يستطيع أن تشبّه بي فمن رآني في النوم". لاحظ الفروق بين الرؤية المطلقة "من رآني" و بين الرؤية المقيّدة مرّة ب "المنام" و مرّة ب"النوم". ثلاث مراتب من الرؤية، و بينها فروق واقعية و ليست مجرّد اختلاف في ألفاظ الروايات كما يذهب من لا يفقه معنى الرواية بالمعنى على حقيقته. المنام تشمل منام النوم و منام اليقظة لأن اليقظة هي في الواقع كالنوم "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". قال تعالى "و منامكم بالليل و النهار" و فهم الشيخ من المنام بالنهار الإشارة إلى هذا المعنى الذي دلّ عليه الحديث الشريف. و أما النوم فيدلّ على النوم المعروف الذي يذهب فيه الوعي إلى حضرة الخيال أو ما فوقها. و التفريق يحتمل اعتبارات أخرى. لكن الأصل الجامع هو أنه علينا أن نفرّق بين ثلاث مراتب من رؤية النبي صلى الله عليه و سلم، و هذه تشمل العوالم الثلاثة العقلية و الخيالية و المادية. و لذلك لما أطلق و قال "من رآني" بلا قيد منام أو نوم، لم يقرنها إلا بالحق، "من رآني فقد رأى الحقّ". لأنه مظهر الحق الأبلج صلى الله عليه و سلم. و إثبات النبي صلى الله عليه و سلم لرؤيته في المراتب الثلاث دليل على أن رؤيته ممكنة في العوالم الثلاثة.

و في القسم الثاني ثمانية أصول عن تعريف قيمة رؤية النبي صلى الله عليه و سلم. قال في أصل "فسيراني في اليقظة" في قبال الرؤية في المنام. و في آخر "أو لكأنما رآني في اليقظة". و في ثالث "فقد رآني" و في رابع "فقد رأى الحق". و في خامس "فقد رآني في اليقظة". و في سادس "فكأنما رآني في اليقظة". و في سابع "فإني أنا هو". و في ثامن لما جاءه رجل يقول أنه رآه في المنام فقال "إن الروح لتلقى الروح" (و هذه يمكن اعتبارها في قسم التعليل أيضا). لاحظ إنه يمكن تصنيف هذه الأصول الثمانية إلى صنفين، كل صنف من أربعة أصول: فالصنف الأول يصنع مقابلة بين الرؤية في المنام و بين الرؤية في اليقظة، "فقد رآني" و "فكأنما رآني" "أو لكأنما رآني" و "فسيراني" في اليقظة. الصنف الآخر يدلّ على المرئي صلى الله عليه و سلم و صلة ذلك بحقيقته، "فقد رآني" و "فقد رأى الحق" و "فإني أنا هو" و "إن الروح لتلقى الروح". أقول: و لا يوجد وراء ذلك تعبير عن حقيقة الرؤية و المرئي في اللسان العربي و العرفاني. بالتالي، حين يرى العارف مثلا رسول الله صلى الله

عليه و سلم، فلا يزعمنّ زاعم أن ذلك ليس بحقيقة و لا يُلمّح لذلك حتى مجرّد تلميح إن كان من المؤمنين. و أثبت النبي صلى الله عليه و سلم لقاء الأرواح، "فإن الروح لتلقى الروح"، و ذلك في نشأة فوق النشأة المادية و العالم الحسّي السفلي. و هذا أصل أصيل في العلاقة بين الأولياء و بين الأنبياء و الأولياء و الملائكة و السابقين و اللاحقين، فإذا حصل لاحقا أن قرر العرفاء إمكانية و شرعية فكرة لقاء الأرواح سواء روح النبي صلى الله عليه و سلم فمن دونه، فلا يزعمنّ زاعم بأن هذا من إحداث القوم أو أنه مأخوذ من الشرق و الغرب، بل هو مأخوذ من نصّ كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم "إن الروح لتلقى الروح" في مسند الإمام أحمد رضي الله عنه.

و قس القسم الثالث عشرة أصول في تعليل صدق الرؤية و حقيقة المرئي صلى الله عليه و سلم، و هذا القسم يكشف عن طبيعة النبوّة فدقق في كلمات رسول الله صلى الله عليه و سلم. قال في أصل "و لا يتمثّل الشيطان بي"، و في آخرى لا يُعلّل أصلا (احفظ هذا)، و في ثالثة "فإن الشيطان لا يتكوّنني"، و في رابعة "فإن الشيطان لا يتمثّل بي"، و في خامسة "فإن الشيطان لا يتمثّل على صورتي"، و في سادسة "إن الشيطان لا يستطيع أن يتمثّل بي"، و في سابعة "فإنه ليس للشيطان أن يتمثّل بي"، و في ثامنة "إنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثّل في صورتي"، و في تاسعة "إن الروح لتلقى الروح"، و في عاشرة "إن الشيطان لا يستطيع أن يتشبّه بي". أقول: في هذه الأصول عناصر ثلاثة أساسية يجب التنبّه لها.

العنصر الأوّل هو التعبير. و أقصد به كلمات ك "يتمثّل" و "يتكوّن" و "يتشبّه". هذه الكلمات هي التي تعبّر عن حضرة الخيال و عالم المثال أحسن تعبير و ليس وراءها شئ في اللسان. التمثّل و التشبّه و التكوّن. لاحظ كونها تعبيرات برزخية تجمع بين طرفين، ففي التمثيل يوجد مثل و ممثول أي شئ مجرّد يظهر بصورة ما و لذلك ورد في رواية "في صورتي" و في أخرى "بي" فلا حقيقة النبي و لا الصورة النبوية النورانية المصطفوية يمكن أن تُخترق فهي محفوظة بحفظ الله للذكر إذ النبي صلى الله عليه و سلم هو نفسه ذكر الله و نور الله. و فرق بين "يتمثّل في صورتي" و بين "يتمثّل بي". "بي" تدلّ على حقيقته المجرّدة، "صورتي" على الظاهرة. أو "بي" ذاته و "صورتي" صفاته. و كذلك في تعبير "يتشبّه" و عالم المتشابهات هو العالم المادّي و كذلك العالم الخيالي حيث تشتبه معاني الصور و الهيئات على البعض فلا يُحسن تأويلها، و لولا الاشتباه و قابليتها للاشتباه لما حصل الجهل بتأويلها. "و لكن شُبّه لهم" و الاشتباه من صفات الآيات و من علاقات الناس بها "آيات متشابهات". و منها الشبهة سُميّت بذلك لأنها تشبه الحق و ليست حقّا. فالشبهة تحتمل وجهين على الأقلّ، فهي ليست نورا مجرّدا. و لذلك أيضا القرءآن في رتبته المتعالية "لا ريب فيه"، و لكن في رتبته النازلة صار قابلا للريب فيه "إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا" لاحظ حين دخل النزول دخل الريب. و هذا أحد أسباب عدم نسبة الظنّ للملائكة في القرءآن، لأنهم أنوار مجرّدة في الأصل و هم عقول نورية صافية، فلا يشتبه عليهم شئ، و إنما الشبهة على مثل الجن و الإنس بحكم اختلاط النار بدخانها و التراب بكثافته بعقولهم و إدراكاتهم. و كذلك تعبير "يتكوّنني" من التكوّن الذي هو الدخول في الكون.

فحقيقة النبي فوق الكون، و من هنا قيل أن أوّل ما خلق الله نوره ثم خلق منه كل خير أي العوالم "بيدك الخير" و "بيده الملك" و "بيده ملكوت".
العنصر الثاني هو الشيطان. لولا أن لرؤية النبي صلى الله عليه و سلم سلطة و صلاحية إعطاء علوم و أفكار و أحكام و شؤون دينية، أي الصراط المستقيم بكل معانيه، أولا لما دخل الشيطان في المعادلة، لأن الشيطان غايته القعود على الصراط المستقيم "لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم"، فلولا أن استمرارية لقاء النبي لها علاقة بالصراط المستقيم أي الدين لما ذكر النبي دخول الشيطان في القضية و تبشيره لنا بعدم تأثير الشيطان في هذه الرؤية. فبهذه البشارة النبوية قرر النبي وجوده الدائم معنا إلى يوم القيامة بإذن الله تعالى و فضله و جوده على هذه الأمّة. (و هنا جواب الذين يقولون: و ما ذنبنا أن نكون جئنا بعد النبي فلم نحظ بلقائه كالصحابة. المغالطة هنا هي افتراض عدم إمكانية لقاء النبي. بل إن لقائه بعد وفاته الأرضية خير من لقائه من وجه قبلها، و قد قرر عليه الصلاة و السلام نفسه هذه الخيرية حين جعلنا إخوانه و جعل من معه أصحابه، و لم يكن فيهم إلا قلّة من إخوانه كما قال في علي عليه السلام "أنت أخي في الدنيا و الآخرة". لأن هذا لقاء غيبي و هو أشرف من اللقاء المادّي بالمعنى الشائع، إذ ما لقيه أحد لقاءا غيبيا إلا اهتدى بشئ و استنار، و أما اللقاء الدنيوي فقد لقيه من لقيه من الناس و ألقوا على ظهره الأوساخ و هو في أقرب ما يكون العبد من ربّه في السجود و عند بيت الله الحرام أيضا، فتنبّه، و كن من الشاكرين). و لإحكام هذه البشارة وردت صيغ متعددة لها معاني متعددة تؤكد عصمة لقاء النبي صلى الله عليه و سلم في هذه المقامات الشريفة. فمرّة أنكر التمثّل بكل بساطة، "لا يتمثّل الشيطان بي"، و هذا إخبار محض يصدّق به المؤمنون بإخباره صلى الله عليه و سلم و تثبت به الحجّة الشرعية. و مرّة أكّد ذلك بأداة التأكيد "فإن الشيطان لا يتكوّنني" و لم يقل: فالشيطان لا يتكوّنني، فحسب. و مرّة ثالثة فسّر هذا الإخبار فقال "إن الشيطان لا يستطيع أن يتمثّل بي"، و هذا تأكيد و تفسير و إثبات عدم استطاعة الشيطان. و مرّة رابعة أثبت عجز الشيطان وجوديا و ليس فقط من حيث القدرة كما في المرّة الثالثة، فقال "فإنه ليس للشيطان أن يتمثّل بي" فالله تعالى لم يمنحه هذه القوّة من الأساس و ذاته قاصرة عن ذلك. و في مرّة خامسة قال "إنه لا ينبغي للشيطان" كما قال تعالى عن نفسه "ما ينبغي للرحمن أن يتّخذ ولدا" و هذا أبلغ في النفي، و هو يدلّ على صفات ذات الشئ و ما تحتمله وجوديا و ما يستحيل أن تصل إليه. فهذه خمس تفسيرات نبوية تؤكد تأكيدا لا مزيد عليه على عصمة رؤيا النبي صلى الله عليه و سلم.
(استطراد نافع: إن كانت الشيطان عاجز مطلقا عن التمثّل بصورة النبي و روحه، فمن باب أولى أو من باب المماثلة أن الشيطان لا يستطيع أن يتمثّل بصورة القرءآن و هو روح "و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا". فحكاية الغرانيق الباطلة تبطل من هذا الوجه أيضا. و إن كان رواتنا قد رووها لمعنى باطني و غامض تحتمله الرواية، كما استخرجه مولانا صاحب المثنوي في الكتاب السادس، في البيت ١٥٣٤ حين يبدأ بالحديث عن كتابه المثنوي و أنه حانوت الوحدة الإلهية حتى البيت ١٥٤٠ حين

يرجع لحديث الصوفي و القاضي. في كل باطل حقّ، و لذلك حُفظت روايات باطلة من أجل الحقّ الذي تحتمله، ثم العلماء يُميّزون و يُوجّهون كل رواية كما تقتضيه المبادئ و الأصول. فافهم و لا تعجل و لا تختزل فتُحرَم).
العنصر الثالث هو المطابقة. في رواية "إن الروح لتلقى الروح" يُرى أن أحد الأصحاب رأى في المنام أنه يسجد على جبهة النبي صلى الله عليه و سلم فأخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال "إن الروح لتلقى الروح" ثم أقنع النبي صلى الله عليه و سلم رأسه هكذا- أي أنزلها . فوضع الصاحب جبهته على جبهة النبي صلى الله عليه و سلم و في رواية أن رسول الله اضطجع له و قال "صدّق بذلك رؤياك" فسجد على جبهة رسول الله صلى الله عليه و سلم. و في رواية أخرى أن رجلا رأى أنه يُقبّل النبي، فأتى النبي فأخبره بذلك، فناوله النبي فقبّل جبهته. المهم في هذه الروايات في سياق حديثنا هو المطابقة و الحقيقة، و هذا تأكيد من وجه لما سبق. مع العلم أن اضطراب سند و متن بعض هذه الروايات يرجع-عندنا- سببه لكونها تدلّ على المطابقة بغير تأويل، و هذا قد يكون هو الصحيح في حالات نادرة بينما الأصل في الرؤيا هو حاجتها للتأويل من قبيل البقرة التي تأولت إلى سنة في رؤيا الملك و يوسف. لكن النافع فيها و هو دلالتها الأصلية هو أن رؤيا النبي تساوي رؤيته في حياته بالمعنى الشائع للحياة عند عامة الناس الذين لا يفقهون عادة من الحياة إلا المادية الأرضية الكثيفة فقط. فهذه الروايات تُعلّم هؤلاء بالأخصّ أن واقعية حضرة الخيال كواقعية حضرة المادة، و هذا أقلّ ما يقال، فإن الحقّ أن واقعية حضرة الخيال أشدّ و أنور و أقوى و أوسع من واقعية "أرض الواقع" - كما يقولون. فالحدّ الأدنى من العلم أن تعرف أن عالم الرؤيا أي الخيال و المثال هو حقّ كعالم المادة و الأبدان، حق حقيقي ثابت موجود صحيح، سمّه ما شئت. و النبي صلى الله عليه و سلم أثبت ذلك بنصّه و فعله.

الحاصل من كل ما سبق : هو أن احتقار حضرة الخيال عموما و لقاء النبي فيها خصوصا هو كفر بالسنّة النبوية، القولية و الفعلية و التقريرية.
و لقاء النبي بعد وفاته حقّ، و هو لقاء نوراني معصوم محفوظ بحفظ الله تعالى من الشيطان.

و بعد ذلك، لنرجع إلى كلام الشيخ. {و هي التي أبقى الله على المسلمين و هي من أجزاء النبوة فما ارتفعت النبوّة بالكلية. و لهذا قلنا: إنما ارتفعت نبوّة التشريع. فهذا معنى لا نبي بعده} نقول : و هذا هو التفسير الأصلي لمعنى "لا نبي بعدي" فهو مقيّد بنبوّة التشريع، بناء على بقاء الرؤيا عموما و هي من النبوّة كما تقرر سابقا. فالدليل الأوّل للشيخ على بقاء نوع من النبوّة هو الرؤيا.

الدليل الثاني يقول الشيخ {و كذلك من حفظ القرءان فقد أُدرجت النبوّة بين جنبيه، فقد قامت به النبوّة بلا شكّ}. نقول: ورد عنه صلى الله عليه و سلم "من أَوتى القرآن فكأَنما أُدْرجتِ النبوّة بين

جنبيه، إلَّا أَنّه لم يوحَ إليه" و "من قرأ القرآن كله فقد أعطى النبوة كلها غير أنه لا يُوحى إليه". هنا ثلاث فقرات.

الفقرة الأولى "من أوتي القرءآن" و "من قرأ القرءآن كلّه". "أوتي" تنزيلا، "قرأ" صعودا. و ذلك لأنه يوجد طريقان في أخذ القرءآن، الوهب و الكسب، أو الكشف و الاجتهاد. فرّق الحديث بين المقامين بوجود روايتين.أما "أوتي" لاحظ أن الطرف الآخر سلبي في عملية الإيتاء، و فعل "أوتي" مبني للمجهول و هو الغيب العلوي، و هذا طريق "الله يجتبي إليه من يشاء". أما "قرأ" فالفعل فعل العبد، و فيها تعمّل و كسب، فهو طريق "و يهدي إليه من ينيب". نفس الفرق بين "يجتبي" و "ينيب" حيث الأوّل فعل الحق و الثاني فعل الخلق، كذلك الفرق بين "أوتي" و "قرأ". و لذلك في الإيتاء لم يذكر القرءآن "كلّه"، بل أفرد القرءآن "من أوتي القرءآن فقد". و ذلك لأنه أوتي حقيقة القرءآن و نوره الغيبي نزلة واحدة، و هي التي تتناسب مع "إنا أنزلناه في ليلة القدر". أما حين ذكر فعل العبد و قراءته و اجتهاده، قال "من قرأ القرءآن كلّه فقد" مما يدلّ على وجود كثرة في القرءان و آجزاء و فواصل، و هي حالة القرءآن بعد إنزاله و نزوله، فيمكن للقرءآن النازل أن يتبعّض و يتقسّم إلى سور و آيات و كلمات، فاحتاج إلى ذكر "كلّه".

الفقرة الثانية و هي محلّ الشاهد "فكأنما أُدرجت النبوة بين جنبيه" في الوهب، و "فقد أعطى النبوة كلها" في الكسب. و هذا يدلّ على النبوّة لها طريق كسبي و عملي، "من قرأ..فقد أعطي النبوة" و ليست كلها من الصنف الأوّل الذي يشيع في الناس اعتقاده. و الجامع بينهما هو حصول النبوّة في الإنسان، أو كما قال الشيخ {فقد قامت به النبوّة بلا شكّ}. و هذا استثناء آخر من حديث "لا نبي بعدي"، و هو استثناء نصّ عليه النبي صلى الله عليه و سلم.

الفقرة الثالثة هي التي يزيغ بعض الناس عن الحقيقة بسبب عدم التدقيق فيها. فحين قال النبي صلى الله عليه و سلم "إلا أنه لم يوح إليه" في الوهب و "غير أنه لا يُوحى إليه" في الكسب، أُخذ الكلام السابق على أنه "غير جدّي" إن صحّ التعبير، أي تساهل الناس في الفضيلة و الدرجة العالية التي اشتملت عليها الفقرة الثانية.أما الذي أوتي القرءآن "إلا أنه لم يوح إليه" أي صورة القرءآن العربي لم توح إليه لأنه أوحي للنبي صلى الله عليه و سلم. فقد أوتي الحقيقة و لم يوح إليه بالصورة، أوتي المعنى المجرّد لا المبنى التمثيلي و اللساني. أما الذي قرأ القرءآن كلّه "غير أنه لا يوح إليه" هنا جاءت صيغة المضارع، بينما في السابقة جاءت بنفي الحقيقة "لم يوح"، و هنا "لا يوح"، و سبب عدم الإيحاء هنا يكمن في فعل "من قرأ" أي أنه يقرأ بفكره و اجتهاده و حدوده الشخصية، و الوحي ليس كالرأي مهما كان شرف الرأي و نقائه إلا أنه يظلّ رأيا، الوحي فعل الله و الملائكة، و الرأي فعل الناس، و لذلك يلغط الرأي و يقصر عن الأعلى حتى في مثل داود عليه السلام كما في قصّة الحرث، بينما لا يغلط الوحي أبدا. "من قرأ القرءآن" "لا يوح إليه"أي لا يوح إليه من قبل الله تعالى و الملائكة بالمعنى الخاصّ للوحي الذي تنزل به الرسالة. و لذلك يجوز التشكيك بل و ردّ حتى ما يقوله أكبر الأئمة في القرءآن، و نقده بالقرءآن، بل ورد مثل ذلك عن عائشة و رسول الله، و عن الصحابة فيما

بينهم، و عن أصحاب الأئمة من أهل البيت و الأئمة، و هو كثير معروف. هذا احتمال. احتمال آخر أن "لا يوح إليه" المقصود بها أن حصول النبوّة في هذا القارئ لا تجعله محلّا للوحي النبوي الخاص بالضرورة و الحفظ الإلهي للذكر، أي كلامه و استنتاجه ليس وحيا إلهيا كالقرءآن، مهما ارتفعت قيمة كلامه و فكره و فعله و سنّته بسبب النبوّة التي قامت به.
فإذن أقلّ ما يقال أن قيام النبوّة بمن أوتي القرءان دليل على وجود استثناء لانعدام الأنبياء بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم. و لا أقلّ أنه أثبت عليه الصلاة و السلام كون أهل القرءان هم أنبياء بهذا القرءآن. التفريق بين حيثيات النبوّة أمر قام به النبي صلى الله عليه و سلم، حين قال "أدرجت النبوّة بين جنبيه إلا أنه لم يوح إليه"، و كذلك في أختها، فإنه فرّق بين النبوة و بين الوحي من وجه، فأثبت قيام النبوة و استثنى حدوث الوحي، و حيث أنه من البديهي أن قيام النبوّة لن يكون بغير أثر، و أثر الشئ بحسب طبيعة سببه، فاندراج النبوّة في الإنسان لابدّ أن تُنتج ثمارا نبوية، فاستثناء رسول الله صلى الله عليه و سلم لحدوث وحي يعني بالضرورة أن للنبوة ثمار متعددة، أحدها هو الوحي الذي استثناه الرسول، فتبقى بقية الثمار. و بقي على العلماَء أن يعرفوا هذه الثمار، و يعرفوا الوحي المستثنى، و يُميّزوا بينهما، فيثبتوا الجملة و ينفوا المستثنى. و هذا ما قام به الشيخ إجمالا في جوابه حيث فسّر الاستثناء بالتشريع الخاصّ. و المهم ثبات جوهر النبوّة و إثباته.

و يوجد أدلّة أخرى ذكرها الشيخ في مواضع متعددة من كتبه، و الأصول القرءآنية شاهدة على هذا المعنى و لكن حسبنا ما مضى. و الآن لندخل في صلب تفسير حديث "لا نبي بعدي". و الشيخ قد جاء بنصّ معروف مشهور عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ثابت يقرّ به و يعرفه المؤمنون و الكافرون على السواء لأسباب مختلفة، و في هذا النصّ استعمل النبي صيغة "لا كذا بعده" مع بقاء الشئ المنفي من وجه، فأثبت بذلك الوجه وجود سابقة نبوية تجعل النفي قابلا للاستثناء. ففي الدليل الأول و الثاني أثبت الاستثناء من حيث المعنى و الشرع و العقل، و الآن يريد أن يثبت صحة الاستثناء من طريق اللغة العربية النبوية أيضا.
قال الشيخ {فعلمنا أن قوله لا نبي بعده أي لا مشرع خاصة لا أنه لا يكون بعده نبي. فهذا مثل قوله "إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، و إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده" و لم يكن كسرى و قيصر إلا ملك الروم و الفرس، و ما زال الملك من الروم، و لكن ارتفع هذا الاسم مع وجود الملك فيهم و تسمّى ملكهم باسم آخر بعد هلاك قيصر و كسرى. كذلك اسم النبي زال بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم فإنه زال التشريع المنزّل من عند الله بالوحي بعده صلى الله عليه و سلم فلا يشرع أحد بعده شرعاً إلا ما اقتضاه نظر المجتهدين من العلماء في الأحكام فإنه بتقرير رسول الله صلى الله عليه و سلم صحّ فحكم المجتهد من شرعه الذي شرعه صلى الله عليه و سلم الذي يعطي المجتهد دليله و هو الذي أذن الله به فما هو من الشرع الذي لم يأذن به الله فإن ذلك كفر و افتراء على الله.}.
نقول: حديث "إذا هلك كسرى..إذا هلك قيصر" بالقرينة التاريخية التي هي بقاء ملك الروم حتى زمن الشيخ و بعده حتى جاء السلطان محمد العثماني رحمه الله، يدلّ على أن "بعده" ليست نفيا قاطعا

من جميع الوجوه. بعد هرقل لم يعد منصب القيصيرية كما كان قبله، كذلك بعد النبي لم يعد منصب النبوّة كما كان قبله. فلقب قيصر بقي في البيزنطيين، لكن المعنى الواقعي له لم يعد كما كان، و بدأ الملك الرومي بالضعف في قبال الملك الإسلامي و ظهر هذا الضعف الذي بشّر به رسول الله صلى الله عليه و سلم في معركة اليرموك حيث كسر جيش "بدو الصحراء الذين لا قيمة لهم" كما كان يراهم الروم جيش الروم، ثم توالت الهجمات عليهم في عقر دارهم و عاصمة ملكهم القسطنطينية حتى جاء السلطان محمد الفاتح و حقق بشارة "لتفتحن القسطنطينية" في أحد مستويات هذه البشرى النبوية. فالمقصد من "إذا هلك قيصر" الأصلي هو تغيّر منصب و معنى القيصيرية، و هذا التغيّر يُعبّر عنه بتغيّر الاسم لأن اسم الشئ في لسان الحقيقة يعبّر عن معناه و وجوده. و حتى عند الغرب، لو نظرت في بعض القوائم التي تعدد قياصر و أباطرة الروم تجدها تنتهي عند هرقل التي توفّي بعد معركة اليرموك في سنة ٦٤١م، و يبدأ به عهد جديد من الملك البيزنطي و ذلك في أسرته حيث تولّى بعده الملك ابنه كشريك في الملك لأخيه الأصغر، ثم تستطيع أن ترى الضعف و الشراكة في الملك و الفوضى في تاريخهم، مع توالي ضربات المسلمين لهم حتى هلكوا اسما و مسمّى بالعثمانيين فلم يأتي بعد هذا الهلاك الكلّي قيصرا لا من حيث الاسم كلقلب و لا كشبه المسمّى و لا المسمّى كلّيا. فإذن الاسم قد يبقى بلا مسمّى، كبقاء اسم الخليفة في الأمويين و العباسيين مع عدم وجود معناها القرءاني بل و مع قول النبي صلى الله عليه و سلم أن الخلافة ثلاثون ثم ملك، و من هذا الوجه كان الخليفة اسما منحولا بالتالي كلا اسم بلسان الحقيقة. و قد يكون المسمّى بلا اسم، لمعنى خاص يقتضي زوال الاسم و ذلك لزوال شئ من المسمّى نفسه، و كذلك كبقاء حقيقة النبوّة مع زوال اسمها للحيثيات التي ذكرها الشيخ كزوال التشريع الخاصّ، و كذلك كتفسير الشيخ لحديث لا قيصر بعده بأنه بقاء للملك في الروم و لكن زوال الاسم منهم أي كما كان عليه في هرقل "و لكن تسمّى ملكهم باسم آخر بعد هلاك قيصر" و هو هرقل، فصار الامبراطور مثلا، و ذهبت هيبة و قوّة الاسم الأوّل الذي بدأ من يوليوس قيصر الديكتاتور المعروف، و إن بقي لقب "قيصر" في البيزنطيين و صار يُسمّى به أحيانا غير الملك نفسه و غير وليه عهده الذي كان يُجعل "شريكا للامبراطور"، و أما قيصر فصار يعطى مثلا لبعض أولاد و أقارب الامبراطور، و لم يعد بوضوح مرادفا لاسم الملك ذاته.

خلاصة ما سبق: استعمال النبي لكلمة "إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده" توازي استعماله من حيث اللغة لكلمة "لا نبي بعدي". و كما أن ملوك الروم بقوا بعد قيصر زمن النبي و هو هرقل بل بقي من وجه لقب قيصر في البزنطيين و بشّر النبي بتغيّر الأقدار لملكة الروم بقدوم الإسلام، كذلك لا يدلّ "لا نبي بعدي" على فناء الاسم و المسمّى من كل وجه، بل يبقى من وجه و بدرجة. و هو المطلوب الذي أثبته الشيخ بغض النظر عن بقية التفاصيل الثانوية التي لا تهمّ إلا من وقته لا يهمّه و عقله لا يزمّه.

فهذا بخصوص الاحتجاج بحديث "لا نبي بعدي". و أما بخصوص الاحتجاج بإجماع الأمّة، فردّه بسيط و هو لا إجماع، و الآيات و الأحاديث النبوية فوق كل ما يجمع عليه كل من يتوهّمون الإجماع،

بل إن حجْية الإجماع الوحيدة-على فرض إمكانه و حصوله و شرعيته-إنما تكمن في افتراض قيامه بناء على نصّ خفي، و حيث أننا بيّنا بالنصّ الجلي، فلا يُحتجّ علينا بافتراض نصّ خفي. هذا واضح إن شاء الله.

و أما بخصوص آية "و خاتم النبيين". فأقلّ ما يقال: هنا النبوّة بالمعنى الخاصّ، و قد استثنيناها من قبل. و لا نريد استقصاء التفسير و المسألة لأن لهذا مجالا آخر إن شاء الله. و دلالة "خاتَم النبيين" على انتهاء كل وحي بكل اعتبار و بكل وجه، بعيدة جدّا، بل بقية القرءآن يعاكسها. و النبوّة ليست هي الوحي الوحيد، أي الوحي لا يرادف النبوّة، حتى يكون ختم النبيين مساويا لختم النبوة مساويا لختم الوحي. هذه افتراضات مستعجلة و غير مُسلّمة و القرءآن يضادّها و الحديث الشريف يثبت عكسها و ما قرره العلماء خصوصا من هم من أهل الله تعالى و الخواصّ كحضرة الشيخ هنا و ما ثبت في المُحدّثين و المُكلّمين و المُلهمين أشهر من أن يُذكر. و ليكن هذا الجواب كافيا في هذا المجال. و الله الهادي.

ه- أمثلة من وقائع الشيخ.

بعد تقرير الأصول السابقة نظريا، نأتي الآن إلى ذكر غيض من فيض ما ثبت في حياة علماء المسلمين من تطبيقات لتلك النظريات. و بلا مبالغة، الأمر لا يحصره إلا الله تعالى و من فتح الله له بالفتح الآعظم. فلا تكاد تجد كتابا من كتب علماءنا، بل و لا ديوان شعر، إلا و تجد فيه شواهد على هذه النظريات العالية. و حسبك مثلا في باب الكرامات التي هي امتداد المعجزات، أن الشيخ يوسف النبهاني رضي الله عنه وحده قد جمع في كتاب "جامع كرامات الأولياء" من عهد الصحابة إلى يومه هو بعد أكثر من ألف مائتين سنة، نحوا من عشرة آلاف كرامة. فإن كان يوجد شئ اسمه تواتر بين البشر، فهو تواتر الكرامات عن أهل الله من المسلمين. و إنكار الكرامة بعد ذلك هو إنكار لكل خبر و تاريخ تقريبا. و حيث أن كلامنا هو على مستوى التعليم و المعارف و الشرائع، فلنقتصر على ذلك و نقتصر على الشيخ الأكبر قدس الله نفسه و روّح رمسه.(مع العلم أن كتب الشيخ طافحة بوقائعه و مكاشفاته و مناماته، و يا حبّذا لو تُجمع في كتاب مستقلّ، و في النيّة أن نفرز كتب الشيخ إلى مواضيع معيّنة تصير كأنها مجاميع حديث يختصّ كل واحد منها بموضوع محدد، نسأل الله العون و التوفيق).

أ- في الباب الخامس و الخمسون و مائة من الفتوحات. قال الشيخ {و رأيت في هذه الليلة رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو يكره إدخال الجنازة في المسجد، و يكره أيضا أن يستر الميت من الذكران بثوب زائد على كتفه و أمر أن يسلب عنه و يترك على نعشه في كفنه و أن لا يستر في تابوت

أصلا. و أمرني إذا كان البرد أن أسخّن الماء للغسل من الجنابة و لا أصبح على جنابة. و رأيته يشكر على الجماع و يستحسن ذلك من فاعله. هذا كلّه رأيته في هذه الليلة}.

نقول: الكلام واضح. و ننبّه إلى ثلاثة أمور. الأوّل أن الشيخ أخذ من رسول الله تعاليم تخصّه، و هذا يردّ على من يرى أن صورة النبي معصومة في المنام لا تكليمه و تعليمه، فضلا عن ما يردّ عليه مما سبق، و لا أقلّ الشيخ الأكبر عندنا يقول ذلك فتأمله. الثاني أن الرسول أعطى تعاليم عامّة تخصّ باب العبادات-صلاة الجنازة- و باب المعاملات-الجماع. مما يدلّ على فهم الشيخ لعصمة النبي في المنام في تعليم الشريعة كلها إذ ما الشريعة إلا باب العبادات و باب المعاملات حسب الاصطلاح المعروف. لاحظ قول الشيخ "أمر أن يسلب عنه" و قوله "و أن لا يستر في تابوت أصلا". التعبير الأوّل "أمر" يدلّ على صحة الأوامر النبوية في المنام، و التعبير الثاني "لا يستر" يدلّ على صحة النهي النبوي في المنام. و ليس في الشريعة إلا أمر و نهي. فالشيخ في هذا المنام جمع بين العبادات و المعاملات، بين الأمر و النهي، بين الإرشاد الخاصّ و العام. و ليس وراء ذلك شئ من تعليم الشريعة. الأمر الثالث الأمثلة التي ذكرها الشيخ هي من الصنف الذي يمكن أن نسمّيه "دقائق الفقه" و "فروع المسائل"، بمعنى أن النبي لا يظهر في المنام لولي فقط من أجل أن يُعلّمه عن حقائق التوحيد و المعاد، أو خروج المهدي مثلا، أي ليس فقط في القضايا "الكبيرة"، بل حتى في الدقائق و التفاصيل و فروع الفروع. ثم تأمل علّمني الله و إياك في عظمة إحاطة هذه الواقعة التي قصّها الشيخ عفويا، و تأمل سعة التعاليم فيها و إشاراتها الواضحة. و هذا غيض من فيض فإنما نغرف من بحر الشيخ بقدر كؤوسنا لا بقدر بحره.

ب- في الباب الأحد و الثلاثون و مائة من الفتوحات. بدأ الشيخ بشرح مقام ترك العبودية و دخل في كون "العدد حكمه مُقدّم على حكم كل حاكم" و بعد هذه العبارة قال {و لما وصلت في أوّل هذا الباب من هذه النسخة إلى العدد و المعدودات نمت فرأيت رسول الله صلى الله عليه و سلم في منامي و أنا بين يديه و قد سألني و هو يسمع "ما أقلّ الجمع و العدد" فكنت أقول له "عند الفقهاء اثنان و عند النحويين ثلاثة ". فقال صلى الله عليه و سلم"أخطأ هؤلاء و هؤلاء". فقلت له "يا رسول الله فكيف أقول؟" قال لي "إن العدد شفع و وتر. يقول الله تعالى (و الشفع و الوتر) و الكل عدد فميّز". ثم أخرج خمسة دراهم بيده المباركة و رمى بها على حصير كنّا عليه، فرمى درهمين بمعزل و رمى ثلاثة بمعزل و قال لي" ينبغي لمن سئل في هذه المسألة أن يقول للسائل (عن أي عدد تسأل، عن العدد المسمّى شفعاً أو عن العدد المُسمّى وترا) ثم وضع يده على الاثنين الدرهمين و قال" هذا أقلّ الجمع في عدد الشفع " ثم وضع يده على الثلاثة و قال" هذا أقلّ الجمع في عدد الوتر. هكذا فليجب مَن سئل في هذه المسألة كذا هو عندنا ". و استيقظت فقيّدتها في هذا الباب كما رأيتها حين استيقظت، و خرج عن ذكري مسائل كثيرة كانت بيني و بينه صلى الله عليه و سلم مما يتعلّق بغير هذا الباب، و أنا في

غاية السرور و الفرح برؤيته صلى الله عليه و سلم، و وجدت في خاطري عند انتباهي صحة النهي عن البتيرا فإنه تكلّم في طريقه فما رأيت معلّما أحسن منه ".

نقول: في هذه ملاحظات. الأولى أنها تتعلّق بقضية رياضية و معرفية، و ليست فقهية شرعية عملية بالمعنى الشائع للعمليات، و هذا يثبت حصول تعليم من الرسول صلى الله عليه و سلم في قضايا المعرفة أيضا لا فقط قضايا الشريعة كما مرّ. الثانية أن مسألة "ما أقلّ الجمع و العدد" هي عند بعض الناس بل كثير منهم تُعتبر من "الترف" و "التكلّف" و "الاختلاف الذي لا داعي له" و ما أشبه أحيانا خصوصا من لا يعقل فوائد هذه المسائل، بل من لا يعقل أن كل العلم فوائد و نور. و بذلك أثبت الشيخ أن النبي صلى الله عليه و سلم مُعلّم حتى لدقائق مسائل المعرفة الثالثة أن تعليمه صلى الله عليه و سلم فيها نظري و عملي، بالنظري أقصد اللغوي التجريدي و ذلك حين قال النبي "إن العدد شفع و وتر يقول الله تعالى و الشفع و الوتر ، و الكل عدد فميّز"، و بالعملي أقصد التمثيلي التطبيقي و ذلك حين أخذ النبي الدراهم و صنع ما صنع. و ليس بعد هذين الصنفين من تعليم ظاهر. الرابعة أن النبي صلى الله عليه و سلم له عناية بعلوم المسلمين و مذاهبهم و له توجيهات لبعض العلماء على الأقلّ في المذاهب، و ليس بالضرورة أن كل عالِم في كل فنّ قد ذكر و نشر في الناس كل ما علّمه إياه النبي صلى الله عليه و سلم في عوالم الغيب، بل الشيخ نفسه قال هنا "و خرج عن ذكري مسائل كثيرة كانت بيني و بينه صلى الله عليه و سلم مما يتعلّق بغير هذا الباب". فالذي يكفينا أن نعرفه هو حدوث التعليم، و مجاله، و مداه. فكما ترى أن جواب مسألة العدد اختلف فيها أصحاب الفقه و أصحاب النحو، فتدخّل النبي صلى الله عليه و سلم و قال "أخطأ هؤلاء و هؤلاء". و أخبر بالجواب الصحيح فيها. و من تأمل و تعمّق و فتح الله له وجد في مذاهب المسلمين و طرائقهم آثار اليد النبوية الشريفة. الخامسة تعليم النبي لم يكن هنا بغير برهان و بيان. بل استدلّ له بآية قرءآنية، و تمثيل معقول، و إيضاح للمسألة بحيث يستطيع الشيخ أن يشرح ما أخبره به النبي صلى الله عليه و سلم للناس بدون أن يذكر هذه الواقعة و الرؤيا و مع ذلك تثبت حجّته و ينشر رأيه في المسألة و يصير قولا من الأقوال فيها. فالنبي لم يعتمد في تصحيح الجواب على تصديق الناس بأن الشيخ محيي الدين مثلا رأى النبي و هو أخبره بذلك، هذا ينفع مع من يؤمن بالشيخ و الولي و يعرف أنه يستحيل أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و سلم، لكن من لا يعرف ذلك منه فيحتاج إلى الحجّة، و رأس الحجج في الإسلام القرءآن و العقل، و في هذه الواقعة مثلا ذكر النبي صلى الله عليه و سلم للشيخ حجّة قرءانية و حجّة عقلية. السادسة أن النبي لا يُعلّم فقط الأجوبة بل يُعلّم أيضا الأسئلة، لاحظ أنه صحح سؤال السائل حين قال "فينبغي لمن سئل في هذه المسألة أن يقول للسائل عن أي عدد تسأل عن العدد المسمّى شفعا أو عن العدد المسمّى وترا". و هذه إحاطة أخرى بالعلم و التعليم، إذ هو من وجه ينقسم إلى تعليم كيفية السؤال الصحيح و إلى تعليم ماهية الجواب الصحيح. و حسبنا ذلك في هذا المقام. و أنبّه مرّة أخرى على تأمل عظمة و امتلاء وقائع الشيخ و كيفية انسياب ماء العلوم و الأفكار و الأصول منها بل تفجّرها منها. و صدق الشيخ "فما رأيت مُعلّما

أحسن منه" صلى الله عليه و سلم، و ذلك عين ما وصف به النبي أحد أصحابه ممن شاهده حسّيا. و كذلك الشيخ شاهده حسّيا لكن بحسّ أعلى من حسّ الجسم. و شهد الشيخ بأنه لم يرى معلما أحسن منه صلى الله عليه و سلم مما يدلّ على أنه في المنام أيضا مُعلّم بكامل معنى التعليم و ليس مجرّد صورة تُرى في المنام و تكون معصومة عن تمثّل الشيطان بها بالمعنى العقيم الذي يُفسّر به بعض الناس هذه الأحاديث الشريفة العالية و التي عليها مدار حياة الأمّة بالحياة الخاصّة و بقاء صلتها بنبيّها صلى الله عليه و سلم.

ج- ما سبق كان عن تعليم النبي صلى الله عليه و سلم للشريعة و الطريقة. و ما سنذكره الآن يُثبت به الشيخ ليس فقط حياة النبي و إمكانية و وقوع الصلة الحقيقية به، بل يُثبت حياة الأئمة الكبار و الأولياء الصالحين و استفادة العلوم و الأمور منهم. فتعال و انظر أي روح التقى بها الشيخ. قال قدّس الله نفسه و نفعنا بأنفاسه في الباب الخامس و الخمسون و مائة {و رأيت أحمد بين حنبل في هذه الليلة} يقصد نفس الليلة التي ذكرناها في الفقرة أ {و رأيت أحمد بن حنبل في هذه الليلة و ذكرت له أن رسول الله صلى الله عليه و سلم أمرني أن أسخن الماء للغسل من الجنابة. فقال لي "هكذا ذكر البخاري أنه رأى النبي صلى الله عليه و سلم في النوم فأمره بذلك. و رأى الفربربي البخاريَ في النوم فأمره بذلك. و رآني الفربري في النوم و علمت أنه رآني في النوم و رأيته أنا في نومه فذكر لي أن البخاري ذكر له ذها فعلمته أنا من قول الفربري و ثبت عندي. و ها أنا في النوم قد قلته لك فاعمل به ". و استيقظت فأمرت أهلي أن يسخنوا لي ماء و اغتسلت مع الفجر. و هذه كلها من المبشرات.}

نقول: الجماعة و هم أئمة الناس يلتقون في عالم الغيب كما يلتقي الناس في عالم الشهادة. و الإمام أحمد رضي الله عنه الذي يحسبه العوام و الطغام من أدعياء ما تعلمون أنه كان من الجامدين و الظاهريين الماديين و الذي هم من أبعد الناس عن قضايا الغيب و المعنى و الروح و ما أشبه، هذا الإمام كان يُعلّم الشيخ محيي الدين في عالم الغيب. و كذلك كان الإمام البخاري رضي الله عنه، و غيرهم ممن كان على شاكلتهم و في طبقتهم كانوا من أهل الله تعالى. ثم لاحظ مرّة أخرى أن التعليم ثابت، و الشيخ أخذ ما تعلّمه منهم و عمل به، و بنى عليه عملا، ف "المبشّرات" عند الشيخ ليست مجرّد مرائي لطيفة بالمعنى الشائع، بل هي مدارس تعليم و مجالس تفهيم. ثم مرّة أخرى و كامتداد للطريقة النبوية، التعليم كان في مسائل دقيقة و فرعية و الإرشاد للخواص من الأمّة يأتي حتى في ما يعتبره غيرهم على أنه مُوسّع فيه. و لاحظ أيضا أن الإمام أحمد ذكر سندا في هذا التعليم، عن الفربري عن البخاري عن النبي صلى الله عليه و سلم. فحلقات الأسانيد تقلّ بل تذهب في العوالم العلوية. فالبخاري الذي كان أعلى أسانيده في الدنيا رباعية، فإنها في عالم الآخرة و الروح و حضرة الخيال السماوي تصير أحادية، فإن كان تعريف الصحابي هو من لقي النبي و استفاد منه علما مثلا، فإن أئمتنا أي أئمة المسلمين كلّهم تقريبا من الصحابة. ما تقطعه المادّة، يوصله الروح. إذ

ليس في العوالم العلوية فناء و قيود الموجودات المادّية كالزمان و المكان بالمعنى السفلي. و من هنا فرّقنا بين أسانيد رجال الشهادة و أسانيد رجال الغيب. فالشيخ محيي الدين مثلا حين سمع النبي صلى الله عليه و سلم يتلو "و الشفع و الوتر" يكون قد أخذ هذه الآية كما أخذها الصحابة مباشرة من النبي صلى الله عليه و سلم، و كذلك البخاري حين أخذ حكم تسخين الماء أخذه كالصحابة من غير واسطة. و كذلك في الطريقة، قد يأخذ الشيخ الطريقة من النبي صلى الله عليه و سلم مباشرة و لو وُلد اليوم في الدنيا، كما قد ينحرم من أخذها من كان يسكن بجوار بيت النبي في المدينة قبل أربعة عشر قرنا. أوّل ما تخلعه عند دخول واد الدين المقدّس، هما نعل الزمان و نعل المكان. و من لا يفقه هذا، فلا دين له. ثم الشيخ قد قرر هنا أن المُبشّرات تشمل الأولياء و العلماء و الأئمة أيضا، لا فقط رسول الله صلى الله عليه و سلم. قال الإمام أحمد رضي الله عنه للشيخ "و ها أنا في النوم قد قلته لك فاعمل به " ثم قال الشيخ "و هذه كلها من المبشرات". فرتّب على الأمر في النوم العمل، و جعل رؤية الأئمة كرؤية النبي من حيث أنها مُبشّرة. و أخيرا: إن قال قائل "هذا يفتح باب الفوضى في الأحكام الشرعية، كل شخص يدّعي أنه رأى النبي أو الإمام في المنام و أنه أمره بكذا، فيعمل به. ذهب النظام و الدين إذا !" فنجيب على هذا الحريص إن كان صادقا: زادك الله حرصا. لكن يا أخي نحن لن نكفر بالحقيقة من أجل أن تقيم نظامك الوهمي، و الذي باتّباع أمثال هذه التبريرات آل أمر كثير من الناس إن لم يكن أكثرهم في هذه الأيام إلى شبه الكفر الصريح في كثير من الأمور و اللامبالاة بالدين من أساسه. احتجاجك مبني على سدّ الذرائع، لا على فقه الحقائق. و نفس هذه الحجْة التي ذكرتها قد يذكرها بل يذكرها من تسمّيهم أنت من المبتدعة و الرافضة، ممن يرى أن عدم وجود إمام واحد مثلا يفتح باب الفوضى في الفقه و الشريعة و لكل مجتهد رأيه الظنّي و تخرّصه الشخصي. و كانوا يقولون ذلك منذ زمن، و لم تبال بهم لا أنت و لا سلفك الصالح. و قولهم أقرب للحق من قولك، و حجّتهم أولى بالفلج من حجّتك. فكما أنك لم تبال بهم، اعذرنا لعدم مبالاتنا بك. ثم قد سبق أن بيّنا أن لا تعليم في المنام إلا و له حجّة من الحجج المعتبرة عند علماء الإسلام. و أخيرا إن كنت تشكّ في الرؤيا و الغيبيات و لقاء الأرواح و تنزّلها، فقل لي بالله عليك كيف تزعم أنك من المؤمنين ب "إنا أنزلناه في ليلة القدر" و "تنزّل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" و "لا تكن في مرية من لقائه" عن موسى، أم كيف تؤمن بحديث المعراج، أم كيف و كيف مما لا يحصره إلا الله تعالى. أتتعجّب و تكفر بلقاء إنسان لإنسان سبقه معلوم الوجود، و تزعم أنك تؤمن و ترى أنه من المعقول لقاء إنسان لروح من الأرواح التي لا تعلم أنت بوجودها حقا و فعلا. "تلك إذا قسمة ضيزى". أسلم تسلم، و اسع لتتعلّم. و الله يتولّى تعليمنا و هدايتنا.

٥- نرجع إلى نقطة انطلاقنا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم {إيّاكم و الظنّ، فإن الظنّ أكذب الحديث}. و الآن لنسأل في ضوء ما سبق: هل يوجد طريق لرفع الظنّ؟ و الجواب القطعي: نعم. لكن الله تعالى ليس بالضرورة يأذن برفعه في كل حالة و لكل شخص. و وجوديا، الظنّ يأتي من عدم صفاء نور العقل في الإنسان، كما هو صاف في الملائكة الذين هم نور خالص و إن وجدت فيهم

درجات من النورانية و تبعية بعضهم لبعض كما أثبته القرءآن و قرره الحكماء. فالأصل وجود ظنّ، كما أن الأصل في العبد العدم لإمكانه، لكن بالله تعالى يصير العبد واجبا للوجود، و كذلك بنور الله تعالى يصير إدراكه يقينيا غير ظنّي. فكلّما اقترب العبد من نور الله، كلّما ازداد يقينه، و كلّما ابتعد ازداد ظنّه حتى يهوي في الريب و الشك، كما بيّنته الآية الكريمة "بل ادّارك علمهم في الآخرة" هذه دركة "بل هم في شك منها" هذه دركة ثانية "بل هم منها عمون" هذه دركة ثالثة. أما الصالحين فقال فيهم "علم اليقين" هذه درجة، "عين اليقين" هذه درجة ثانية "حق اليقين" هذه درجة ثالثة "حتى يأتيك اليقين" مطلقا و هذه الدرجة العالية التي تتعلّق ب "و الله واسع عليم" في درجات الحسنات.

و عليه يكون إرشاد النبي صلى الله عليه و سلم "إيّاكم و الظنّ" دعوة إلى سلوك طريق اليقين المطلق. و السعي نحو اليقين في كل شئ. و وضع المناهج و الأدوات للاقتراب من اليقين بأكبر قدر ممكن في كل شئ. هي دعوة للوضوح و الاستنارة و الإعلان و كشف.

فاعرف قدر الطرق و الأئمة بقدر يقينهم و إيضاحهم لطريق اليقين. و في الدين مثلا، لا يوجد لليقين طريق إلا العرفان الصوفي كما تبيّن. و العبرة بمدلول هذا الاسم لا ألفاظه. فلا يتعلّقن غافل بلفظة "عرفان" و "صوفي" و يُضلّه الشيطان بهما. العبرة بالمعنى كأصل فركّز جهدك فيه، ثم بعد ذلك تستطيع أن تفهم و تتقبّل اختيار القوم لبعض هذه الألفاظ. و إن كان الأصل القرءآني-قبل التشويه الذي وقع على الألفاظ و المصطلحات الدينية-إنما هو العلم و الحكم، أو الطريقة و الشريعة، الفقه و العمل، تقوى القلوب و بالمقابلة تقوى القوالب. و مدار الطريق على الذكر و الفكر و اتباع الأمر.

٦- لماذا { الظنّ أكذب الحديث }؟ أليس الحديث إما يكون صادقا و إما يكون كاذبا. فكيف تُعقل مراتب في الكذب؟ الجواب: قال القرءآن على لسان قوم "ما ندري ما الساعة، إن نظنّ إلا ظنّاً، و ما نحن بمستيقنين". كل حديث ينقسم إلى مراتب. المرتبة الأولى هي الدراية. أي أن تفهم المعنى الحقيقي الذي أخبرك به فلان مثلا، كأن يأتي أستاذ و يشرح فكرة، فالمرتبة الأولى أن تفهم و تعقل المعنى الذي قصده الأستاذ بحديثه. المرتبة الثاني أن تصدّق بمضمون الحديث أو لا تصدّق به. هنا الحديث ما تعلّق بالموجود لا بالمشروع، أي ما كان مقالة علمية متوجّهة للقلب ليعقلها، لا ما كان مقالة تشريعية تتوجّه للإرادة لتحرّكها. إذ الكذب يقع على مقالة العلم، و العصيان يقع على مقالة العمل. لا تستطيع أن تُكذّب بقوله تعالى "لا تقتلوا". القضية بصورتها ليست قابلة للتصديق و التكذيب، و لكن قابلة للطاعة و العصيان، فإما أن تقتل فتعصيه أو لا تقتل فتطيعه فيها. المرتبة الثالثة تأتي حين تذكر هذا الحديث لغيرك. كأن تقول لزملائك "حدّثنا الأستاذ بكذا و كذا" فإما أن تكون أصبت في نسبة الحديث له من حيث ألفاظه و مبناه، أو من حيث مقاصده و معناه، أو من حيث كلاهما.

فلأنه توجد ثلاثة مراتب في الحديث، أو مرتبتان على الأقلّ، كان للكذب في الحديث مراتب. و النبي صلى الله عليه و سلم هنا يُعلّمنا بأن {الظنّ أكذب الحديث}. فما هو "أكذب الحديث" أولا؟ أكذب الحديث هو أن لا تدري ما يقوله الأستاذ مثلا، ثم بناء على جهلك بكلامه تُكذّب بالحق الذي يكون قد قاله، ثم بناء على جهلك و تكذيبك الخاطئ تذهب إلى الناس و تتّهم الأستاذ بالهجر و الهذيان و تنسب له حديثا لا هو قال ألفاظه و لا هو قصد أفكاره. فتكون كذبت على نفسك بعدم درايتك، و كذبت على نفسك مرّة أخرى حين كفرت بالحقيقة و كذّبت بها، و كذبت على غيرك حين أوصلت لهم غير ما قاله و قصده من تنقل حديثه. فأقلّ ما فيه أنك كذبت على نفسك و كذبت على من تحدّثه.

٧- و عليه، إن نهي {إياكم و الظنّ} يوجب على الشخص أن يمتنع عن كل أشكال الظنّ التي سبق أن ذكرناها مثلا في التعريفات العشر. بالتالي توجد أن تعقل، و تحيا في الحاضر، و لا تنسب لغيرك إلا ما أنت موقن بأنه له بدرجة من درجات اليقين و أنواعه، و لا تتحدّث عن ما هو غائب عنك إلا بكشف يجعله بحكم المشهود لك سواء كانت شهادتك شهادة أعشى فما فوق.

نسأل الله تعالى أن يجعلنا من أهل اليقين، و يفتح علينا فتوح العارفين، من النبيين و الصدّقين و الشهداء و الصالحين، و يعصمنا من كل جهل و زلل، و من اختلاط العقل، و من اتباع الدجل. و هو مولانا و نورنا، و عصمتنا و سندنا. "عليك توكّلنا و إليك أنبنا و إليك المصير". و الحمد لله رب العالمين.

....

(عن كسب العلماء)

قال النبي صلى الله عليه و سلم { إن أحقّ ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله }.

الحجج المؤيدة لأخذ العلماء للأموال

الحجّة الأولى : تأثر العلماء برغبات العامة إما سيقع و إما لا. فإن وقع-بسبب خشية العلماء من انقطاع أرزاقهم-فإن الإثم الأكبر في هذه الحالة يقع على العامة الذين اضطروهم إلى هذه الجريمة، "يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم". و إن لم يقع، فلا ضرر حينها على العلم، و تبقى في الأمة طبقة متفرّغة للعلم كأي طبقة متفرّغة لأي صنعة أخرى تخدم بها الناس كالزارع و التاجر.

حجة أخرى: بعض الناس بعض الناس ذهنه لا يتوقّف عن الاهتمام بمسائل العلم، أو على الأقل لا يستطيع أن يتحكم في قلبه لأنه أسلم للواردات العلوية و الإشراقات القدسية. و مثل هذا لن يتقن في الحرفة و المهنة المعيشية. و حيث أن مثل هؤلاء عادة قلّة قليلة لا تؤثر في العدد الذي تحتاجه الأمة لإقامة معايشها، فيكون من الخير للأمة ككل أن تعمل على تفريغ هؤاء للعلم و التعليم المتعلق بأمر عالم البقاء و ربط الدنيا به.

حجة ثالثة: خصوصا في هذا الزمان الذي صارت الوظائف فيه مادية و خالية من المعنى الباطني و البيئة السليمة لحياة الروحاني، فإن الحاجة لطبقة منقطعة في بيئة جميلة مناسبة لمهمتهم الأبدية و الوجدانية يصير أعظم و أولى بالرعاية من أي زمن مضى قبل الحداثة.

حجّة رابعة :الذي يربط أي جماعة إنما هو الفكر و القيم و الثقافة، أي علم، بالتالي لا جماعة بلا علم، و لا علم بدون أهل العلم أو لا أقلّ أن ضعف أهل العلم يؤدي إلى ضعف الروابط الجماعية و البنية السياسية.

ردّ اعتراض :العلماء الأئمة هم من يصوغ عقول العامة، فإن زاغت العامة فبزيغ الأئمة. و كاحتياط، العالِم الذي يجد الحقيقة التي جاءته و وصل إليها مهددة بالتحريف بسبب الخوف من عدم قبول العامة، يجب عليه أن يحترف بأي حرفة لصيانتها و يكون هذا الابتلاء عرضي كأي مرض في الجسم السليم.

حجّة خامسة: مع ملاحظة أن العالِم القرءآني لا يشتغل في جانب واحد من حياة الناس، بل هو أيضا بشئ من التجوّز مصلح اجتماعي و أسري، و طبيب نفساني، و مستشار قانوني، و سياسي، و عسكري أحيانا. و هكذا العلماء طبقة خارج الطبقات و داخل كل الطبقات في آن واحد لأنهم مركز

دائرة الأمة المؤمنة. و بناء على ذلك كما أن هذه الطبقات تأخذ مالًا مُقابل ما تقدمه من خدمات و منافع للناس في هذا العالَم كذلك للعالِم أن يأخذ مالًا بل هو أولى بذلك من غيره للأسباب المتقدمة و غيرها.

حجّة سادسة: على فرض أن مقالات الدين حق، فإن العالِم يُقدّم للناس خير الدنيا و الآخرة، و نصر الدنيا و الآخرة. و على فرض أن مقالات الدين خرافة و باطل، فإنه من المعلوم أن الإيمان الديني فيه تسلية لقلوب الناس، و فيه مناظر جذّابة و خلابة لهم و شعائر ممتعة و مُشغلة لهم، و فيه أفكار ترتاح لها النفوس القلقة و الحائرة في هذا العالَم، فمثل العلماء حينها كمثل لاعبي الرياضة، و نجوم السينما، و غيرهم ممن يتقاضى أمولًا طائلة مقابل تسلية العامة و إشغالهم و تسكين نفوسهم. فإذن علماء الدين أولى من أنفق الناس عليهم الأموال سواء كان الدين حقًّا أم باطلا.

حجّة سابعة من بيان مولانا صاحب المثنوي رضي الله عنه، الكتاب السادس، البيت ٢٤٣٠ إلى ٢٤٣٤: في حكاية سفر المسلم و اليهودي و النصراني، ورد التالي {كل من رؤياه أفضل من الآخرين يأخذ هذه الحلوى و الأفضل يأخذ نصيب كل مفضول/و كل من يمضي في مدارج العقل أعلى يكون طعام الجميع طعاما له/فإن روحه المليئة بالأنوار تفوق الجميع و حسب الباقين أن يقوموا برعايته/و إذا كان البقاء للأبد نصيبا للعقلاء إذن فهذه الدنيا تكون باقية ببقاء المعنى}. نقول: الحلوى حسب سياق حديثنا هي المعيشة المادية، و كذلك رعاية الباقين المربوطة بها و كون طعام الجميع له. كل ذلك يدلّ على أن الماديات و خدمة الآخرين تابعة للعالِم. هذا أولا. ثانيا تعريف العالِم هو صاحب العقل الأعلى و الرؤية الأسنى و النور الأبهى. بكلمة واحدة، الأعلم. ثالثا تعليل استحقاق الأعلم لهذه الرعاية يرجع إلى أصول أهمّ المنصوص عليها منها هو أن بقاء الدنيا إنما يكون ببقاء معنى الدنيا "لولاك لما خلقت الأفلاك" و هم العلماء الورثة بالأخصّ فالأعلم فالأعلم. الحاصل: لأن معنى الدنيا يظهر بالعلماء، و العلماء يشتغلون بإفاضة الأنوار على الدنيا، فيجب على أهل الدنيا أن يخدموهم في شؤونهم المعيشية.

حجّة ثامنة : رفاهية العلماء دليل تديّن العامّة و حسن إيمانهم. أليس كلّما كان الناس أقلّ تديّنا يزيد إعراضهم عن علماء الملّة، و لا ينفقون عليهم، بل أليست هذه هي القاعدة العامّة في كل شئ، حين يزهد الناس في شئ يزهدون فيه فيقلّ سعره و تضمحلّ كمّيته. كذلك العكس صحيح. كلّما ازداد الإنفاق على العلماء، كلما دلّ ذلك على تقدير و تعظيم الناس للسبب الذي جعل هؤلاء على ما هم عليه أي العلم المقدّس الذي يُظهرونه لهم. كلّما انتشرت في العامّة الديانة و الملّة و الفكرة و القيمة. كلّما انتشرت في العلماء الرفاهي.

الحجج المناقضة لما سبق
و هي السلبيات التي يُتوقّع حصولها و قد حصلت فعلا في حال تمّ خلق مثل هذه الطبقة. و هي ثمانية: المنافسة وَ الفساد وَ السياسة وَ الإلحاد وَ الجهل وَ التحريف وَ الجمود وَ العصبية.

النقض الأوّل: المنافسة. في حال كان المذهب المُعترف به واحد أو بعضها فقط، أو كان لمذهب أولوية على مذهب، فإن المنافسة ستقع بين الذين يريدون الارتزاق بالعلم ليكونوا هم المذهب الوحيد أو المذهب الأعلى، و حينها سيتحوّل النقاش من العلم إلى العلو و لسان حالهم "قد أفلح اليوم من استعلى".
و جوابه: أن يُعيل كل إنسان بوعي و اختيار الشخص الذي يرى فيه علما و نورا. فيكون الأمر من الناس لا من الحكومات بالضرورة. و إن أرادت الحكومة أن تدعم بعض العلماء من مذهب معيّن، فلها ذلك لأن الحكومة أيضا مكوّنة من أناس. إلا أن العبرة بالشعب و ما يقوم به عموم الناس، فعليهم أن يتكفّلوا بالذي يجدونه نافعا لهم حقّا.

النقض الثاني: الفساد. بسبب التفرّغ من أعمال المعيشة، و الاعتماد على الألقاب العلمائية، و الكسل بسبب وجود المصادر التي بترديدها يصير الإنسان عالما في عيون الناس، وَ حين يرى الإنسان أنه مُعلّم الحقيقة و القيمة قد يضلّ فيرى نفسه خالق الحقيقة و القيم بالتالي يصل إلى حالة الفساد و الفجر على أساس يبرر ذلك له خاصة و كم لهذا من نظر.
و جوابه: على العلماء أن تنشغل بأعمال المعرفة و من يدفع لهم الأجور عليه أن يشهد لوجود اشتغال بالعلم من قبلهم و يظهر ذلك بثمارهم التي هي دروسهم و كتبهم كأصل. و الألقاب فرع الثمار، و هكذا يجب على الناس الذين سيدفعون الأموال أن يروها فترجع للنقطة السابقة. أما ترديد المصادر فإن كانت مصادر معتبرة فلا بأس بترديدها، فالدين ليس مدينة ملاهي و لكنه مدينة علم و حكمة. و أما عن خلق الحقيقة و القيم، فإنه فعلا الإنسان بالتعقّل يخلق الحقيقة و القيم في قلبه و قلوب غيره، و هذا أمر بديهي. و أما عن اختراع أفكار و اعتبارها حقائق، فإن كان العالِم عالم دين فإن العبرة ببرهنة فكرته من مصادر الدين، و إن كان غير عالم دين كمفكّر فالعبرة بالأدلة العقلية و الإقناعية التي يذكرها فإن قبلها الناس فهم و ما قبلوه "كل امرئ بما كسب رهين". فإذا فسد العالِم كان الناس له بالمرصاد، و هذا تكليفهم. فهو يراقبهم و هم يراقبونه. و هو ينفعهم و هم ينفعونه. فإن فسد تحوّلوا عنه إلى غيره.

النقض الثالث: السياسة. بأن يصير العلماء أداة بيد من بيدهم سلطة العنف أي الحكومة و طلّابها من الأحزاب.
و جوابه: إن صار بعضهم إلى ذلك لن يصير البعض الآخر. و إن كان في البلاد القهر و الطغيان فيجب على العلماء التحوّل عنها إن لم يستطيعوا تغييرها بالطرق اللطيفة المقبولة شرعا. و إن رأى

الناس أن عالما ما انتمى لحزب سياسي، فإما أن يقبلوا ذلك من باب أن له الحق في الانتماء السياسي مثلهم فيستمرّوا في دعمهم المالي له و إقبالهم عليه بالتعلّم منه، و إن لا فيتركونه.

النقض الرابع: الإلحاد. حين يرغب البعض بالخروج على السلطة القائمة و تغيير العادات الجارية، فإنه إن رأى الدين عائقاً قد يهدمه و يمشي في طريقه لا لأنه يرفض الدين و لكن لأنه يريد التغيير و الدين في هذه الحالة يكون عائقا لا مبرر لوجوده و لا منطق لقيامه و شيوعه.
و جوابه: هذا الراغب حمار، و نحن لا نضع أحكامنا الإنسانية بناء على كيفية تصرّف الحمير. ما علاقة هذا بذاك ! الذي يلحد لأنه يوجد "بعض" العلماء ممن يمنع التغيير السياسي بالكلّية، فهو إما يلحد بدين يستحقّ أن يُكفر به، و إما أن مثل هذا الملحد لا خير فيه فخير للدين أن يخرج منه. هذا وجه. وجه آخر أن تكون السلطة تُقنن الكلام المخالف للدين السائد المدعوم من السلطة و تعاقب عليه إن خالف الحدود التي وضعتها، و حينها على الراغب في المعارضة السياسية أن يترك هذه البلاد و سلطتها كما مرّ، لأن المشكلة هنا جذرها ليس الدين و لكن السلطة، إذ لولا قهر السلطة لما تمكّن هذا الدين و المذهب من فرض نفسه بالقهر و الجبر. فلا علاقة جوهرية للدين و علماء الدين بالحالة المذكورة في المتن.

النقض الخامس: الجهل. حين يرفض العلماء نتائج علمية معتبرة حتى يدافعوا عن مذاهبهم التي تُرادف أرزاقهم و معايش عيالهم.
و جوابه: كل صاحب صنعة سيدافع عن صنعته. لكن صنعة العالم هي العلم، لا أقلّ هذا هو العالِم الذي نتحدّث عنه. فلا يمكن أن يكون ما افترضه المتن. و هو افتراض متناقض. لا يمكن أن تكون "نتائج علمية" ثم يرفضها عالِم لأنها-حسب الفرض-ستؤدي إلى انهدام مذهبه و رؤيته الوجودية. هذا يعني أن هذا الشخص غير عالم و مذهبه ليس بعلم. و هو خلاف ما نبحث فيه. ثم قد يقوم بما افترضه المتن حتى "العلماء" الذين يرتزقون بحرفة أو لهم ميراث عريض. فلا ملازمة.

النقض السادس:الجمود. بسبب ضمان الرزق مهما كان انتاجهم العلمي و الفكري ساقطا و تافها.
و جوابه: جوابه في متنه. "مهما كان انتاجهم العلمي و الفكري" هذه ترجع إلى الناس الذين يدفعون لهم الأجر. فإن كان هؤلاء قد رضوا بما تعتبره أنت "ساقطا و تافها" فما شأنك و الناس، دعهم و ما اختاروا. و إن لم يرضوا، سيضطرّ أن يُحسّن من انتاجه، و إلا تركوه و ذهبوا إلى غيره، كالتاجر إذا لم يحسن في عمله تركه الزبائن و ذهبوا إلى بضاعة غيره.

النقض السابع: العصبية. حين تتعدد المذاهب و يتنافس أصحابها، فينشرون العصبية بين الناس انتصارا لأنفسهم، فالمنافسة في المتبوعين تتمثّل كعصبية في الأتباع.

و جوابه: هذا يحدث حتى لو لم يكن العلماء يأخذون الأجر، فالناس تتعصّب لأفكارها و قيمها مذ كانت الناس. فلا ملازمة. ثم العصبية لها فائدة أحيانا، و هي عبارة عن شدّة التمسّك. نعم، حدوث جرائم و مقاطعات بسبب مذهب، دليل على محدوية و إجرامية هذا المذهب و هذا يُعاقب عليه شرعا و قانونا عادة. فإن لم تتمثّل العصبية في جريمة، فللناس حقّ التعصّب لما شاؤوا. ثم الناس تُقيّم ما يُعرض عليهم و ما قبلوه فهم مسؤولين عنه. و تتعدد المذاهب سواء ارتزق العلماء بالعلم أم لا.

النقض الثامن: قال سحنون رضي الله عنه ما معناه "لأن ارتزق بالمزمار أحبّ إليّ من أن أرتزق بالدين" و كان هذا المعنى شائعا في علماء المسلمين.
و جوابه: كما وجد هذا القول وجد كذلك القول الآخر. ثم إن العالِم لن يرتزق بالدين، لكنه سيرتزق بالخدمات الكثيرة و الوقت و الجهد المادي الذي سينفقه على الناس. ثم إن الأنبياء حُرّم عليهم أخذ الأجور حتى لا يتحجج الناس بأن الأجر كان عاليا "أم تسألهم أجرا فهم من مغرم مثقلون" فتكون لهم حجّة على الله يوم القيامة، و هذا أمر يخصّ التبليغ النبوي. و العالِم لن يمنع علمه عن كل من سوى الذين يدفعون له، و لكن الفكرة أن شئ من المعيشة الأساسية التي تُوفّر للعالِم تجعله يتفرّغ لأكبر عدد ممكن من الناس و بأحسن طريقة لأنه متفرّغ للناس.

النقض التاسع: قال تعالى "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءا و لا شكورا".
و جوابه: أولا هذه ترجع إلى قلب كل شخص و إن كان يُعلّم الدين فقط من أجل أخذ المال، فهذا بحكم المنافق و الكافر و ليس لنا كلام معه. ثانيا إعانة العالِم تدخل في الإعانة على البرّ و التقوى و تفريج الكربة و الصدقة و غيرها من مظاهر الإعانة على الخير و تثبيته و جلب الأحسن منه. ثالثا العالِم كما قلنا لن يحصر تعليمه فيمن يدفع له، ثم إن فعل ذلك و حصر نفسه فسيوجد من مُعلّمي الخير من لا يحصر فلن يعجز طالب علم إن شاء الله صادق عن تحصيل العلم. و العالِم الذي يحصر علمه و يشترط عليه الأجر مطلقا، هو المحروم من خير التعليم و زكاة الإنفاق و بقاء النفع في الدنيا بعد موته، فبئس الفكر الذي أراه هذا كخير مقبول. و أخيرا قد يجعل العالِم قبوله للمال بناء على اختيار الناس الدفع له، فلا يشترط عليهم و يترك كل شخص و استطاعته، فلا يسألهم جزاءا و لا شكورا، لكن إن قدّموا له الجزاء و الشكور "من لا يشكر الناس لا يشكر الله" فيأخذه و لأنه يراه من الله تعالى.

النتيجة

هذا ما تيسّر في هذا الباب، و قد ذكرت لك الأصول المؤيدة و الناقضة، و هي الحدود التي يدور عليها أهل الشرق و الغرب في الحديث عن هذه المسألة بصورة عامّة. فانظر رأيك و حدد موقفك. و الله يتولّاني و إياك، و يعصمنا من كل زلل و يجعلنا من أهل "إيّاك".

....

هو عَلَم على الذات التي لها مجموع الصفات.

النقص المشهود هو عدم جامعيّتنا للكمالات.

و الجامعيّة إما أن تكون مطلقة من كل وجه، أي لا تتقيّد بما حمده الشرع الخاصّ، و صاحبها هو الخليفة المطلق لاسم الله. و إما يتقيّد بشرع خاصّ، فيكون حظّه من الاسم بقدر ما ترك من التقيّد. و الشرع المحمدي يرفع القيود في عالم العقل، و يضعها في النفس بالتزكية مثلا و الجسم بعدم اتباع الشهوات مثلا، لكن في العقل طلب العلم مطلق. و حيث أن الوجود الأشرف يتضمّن كمالات الوجود الأدنى منه، فإذن المشتمل على كمالات العقل مشتمل على كمالات النفس و الجسم بغض النظر عن حاله فيهما. و من هنا قيل "رُبّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأَبرّه". حتى يُظهر أن ثمّة شرفا فوق شرف الأبدان و الاجتماعيات، أي الدنيا. و عليه، فإن إطلاق الشرع المحمّدي للعلم هو فتح لباب الخلافة المطلقة لاسم الله على مستوى العقل. و لذلك لا يتقيّد العلم بشئ، و لا يتقيّد الكلام الذي يُعبّر عن العلم بشئ. ففرق قيود على الجسم و النفس، ثم فرض قيود على العقل سواء من حيث إدراكه أو من حيث تعبيره و بيانه، هو كفر و نزع للخلافة الإلهية و حرمان من الظهور باسم الله.
الله هو الوجود. فتأمل الوجود هو تأمل في الله. و أحكام العقل على الوجود إما الوجوب و إما الإمكان و إما الاستحالة، هذه هي القسمة الأولى المُستمدّة من اعتبارات تخلط بين الحقيقة الذاتية و بين النظرة البشرية المادية. فمثلا، مفهوم الإمكان، الممكن ماديا هو تخيّلنا أنه يمكن أن يوجد أمامنا الآن عشرة فيلة و يمكن أن لا توجد هذه الفيلة، فنحكم بأن الأمر "ممكن". فيأتي المُتسرّع و يحمل نفس هذا المعنى و إن جرّده قليلا و ينسبه لله تعالى. فرق بين الممكن بالنسبة لله و الممكن بالنسبة إلينا. بالنسبة لله تعالى لا يوجد ممكنات، بالنسبة لنا توجد ممكنات. و في العلم الإلهي ينظر العارف إلى الأمور كما هي منسوبة لله تعالى. لماذا لا توجد ممكنات بالنسبة لله؟ لأن الممكن حسب التعريف ما احتمل الوجود و العدم، و حيث أنه بالنسبة لله كل شئ موجود، و العدم هو مفهوم جاء من عند العبد و نظرته التي يشهد بها انعدام شئ بالنسبة له و عادة ما يكون في العالم المادي. فحيث لا عدم، لا ممكن. ثم المستحيل وجوديا هو العدم المطلق، و حيث لا عدم، فلا مستحيل. فإذن بالنسبة لله تعالى و هو الحقّ الوجود إنما هو الواجب فقط. فما في الوجود إلا واجبات. فأما المتعاليات فوجه وجوبها و ثباتها بديهي، و أما النازلات فإن الله تعالى لا يفعل إلا بعلم و إلا بحكمة، و مقتضى العلم و الحكمة وجود ثابت و لا يحدث معنى العلم و الحكمة في الله سبحانه، بالتالي مقتضى الإنزال و الخلق أزلي في الله تعالى و قديم و مطلق، فيكون كل ما يفعله الله واجب عنده، واجب عند ذاته لنفس ذاته. و أما ما يتوهّمه البعض من كون نسبة الوجوب على الله فيها إنقاص من قدره العظيم، فحاشا و كلّا، هؤلاء يتخيّلون الإيجاب على الله كالإيجاب على حاكم من حكّامهم أو الإيجاب الشرعي عليهم، و الذي

يقتضي وجود سلطة أعلى توجب على مقهور أدنى، فيزعمون بأن نسبة الوجوب على الله فيها كفر و جرأة و شرك و ما أشبه. و هذا من فرط القياس و الغرق في التشبيه، أعاذنا الله من الخذلان و ضلال الأذهان. حين نقول "يجب على الله" أو "من الواجب في الله" فليس المقصود إلا: ما هو الحق تعالى عليه في ذاته و ما تقتضيه شؤون أسمائه. فما أوجب عليه إلا هو، و لا واجب إلا هو، و لا موجب إلا هو. لا إله إلا هو.

يتجلى اسم الله في الإنسان من حيث أن الإنسان برتب عزّته و روحه و نفسه و بدنه، هو مجموع العوالم كلّها و رتب التكوين و الخلق كلّها. فكلّما كان حظّك من تفعيل قوى و توسيع مجالات هذه العوالم التي هي أنت في كمالك الظاهر في الكون و الخلق، كلّما كانت خلافتك لاسم الله أعلى.
بما أن اسم الله يتضمّن الأسماء التي استأثر بعلمها فلم ينزلها و لم يعلّمها خلقه، أي لم تظهر أعيانها و أحكامها في العالَم، فإذن لابد للإنسان أن يكون له سرّ لا يظهر في العالَم. و هذا هو السرّ المقدّس، أي مقدّس عن النزول و الظهور في الكون و الخلق. و هو معنى دعوة "قدّس الله سرّه" على التحقيق. و هذا السرّ هو نفس الشيئية التي هي نفس النقطة التي هي نفس الحق سبحانه، و التي حين تُفشى تظهر بصورة "أنا الحقّ". و قد قال النبي صلى الله عليه و سلم أن من الإيمان "إماطة الأذى عن الطريق"، و أكبر أذى في الطريق هو الطريق نفسه. لأن الطريق يوهم وجود مسافة ظاهرية أو باطنية بينك و بينه. و كيف يوجد طريق لقطع مسافة ظاهرية و هو سبحانه الظاهر، أم كيف يوجد طريق لقطع مسافة معنوية و هو سبحانه الباطن. هو عين الوجود، و أنت في حقيقتك عين الوجود، فليس إلا الهو و هو الأنا و هو الأنت و هو النحن. الله الله. و هذا السرّ الذي لا يمكن أن يظهر في العالم، لأن العالم كلّه طريق، و هو صراط مستقيم، فكل شئ له سرّ مُقدّس. و حقيقة الصراط المستقيم هو أنه أقرب خط يصل بين نقطتين، و أقرب منه أن ترى بالعين الصحيحة لا الحولاء، فلا تقول بوجود نقطتين أصلا.

خليفة الله مطلقا هو المؤثر و النافع للعوالم كلّها، فيكون مركزا و قطبا و مُمدّا لكل الكائنات. و هذا بأن تتفعّل رتبتك في كل عالم، و تصير مُشاهدا و مشهودا لأهل هذا العالم، و موصولا بهم واصلا لهم بما يغذوك إيّاه ربّك من النعم. كما قال صلى الله عليه و سلم مثلا أن من الملائكة سيّاحين في الأرض يطلبون حلق الذكر. فبإقامتك لحلق الذكر تكون مُغذّيا للملائكة و نافعا لهم. و على هذا النمط في كل رتبة من الرتب.

الدين تقييد للأدنى لإطلاق الأعلى. و ذلك من حيث أن عدم تقييد الأدنى سيؤدي إلى تقييد أشدّ للأدنى فضلا عن تقييد الأعلى بالتبع، و مثل ذلك شخص يأكل الحلويات كثيرا و لا يتقيّد بسنّة غذائية صحّية، فإن عدم التقيّد الظاهر هذا- و إن كان تقيّدا من حيث أنه تقيّد عن الأغذية الصحّية بهذه الحلويات فتنبّه- هو الواقع سيكون سببا لمزيد تقيّد في البدن، و ذلك حين يمرض فيضطر عن

الانقطاع عن الحلويات و عن كثير من التغذية الصحّية الطيبة بالنسبة له و التي لو جعلها أصلا لغذائه لاستطاع أن يأكل من الحلويات بلا مرض قاطع، و لما مرض فتقيّد خاطره و عقله بسبب ذلك. هذا مثال بسيط. و قس عليه و تعمّق في كل الاعتبارات إن شاء الله. فما وضعت فينا القيود إلا لتحريرنا. و هي على التحقيق ليست قيودا بالمعنى السلبي بل هي بالمعنى الإيجابي التي تعني النظام الجالب لأشدّ و أحسن المنافع. و من ثَمّ قيل "آتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة" و قيل "ينصره الله في الدنيا و الآخرة". فالنشأة تقتضي وجود قيد ما لتحصيل نفع ما، من باب السببية السارية و النافذة بإذن الله.

كما أن "الله" اسم يدلّ على العَلَمية، كذلك إن أردت التخلّق بهذا الوجه يجب أن يكون لك اسم عَلَم أيضا. فإما اختراع اسم لم يُشاركك فيه غيرك. و إما- و هو الأعمق- أن تكون ذاتك فريدة،أي المسمّى. فلا تكون نسخة مكررة عن غيرك. و الحقّ أن كل من عرف الله عرف ذاته الفريدة، فيكون له سنخ وجود و نوع نفسية و عقلية تجعله ينفرد عن الآخرين و يبرز بوجود أصيل و حيّ و نابض بالحيوية.

لا يظهر في عالم القيود شئ إلا تقيّد. كما لا يدخل شئ عالم الإطلاق إلا إن كان مُطلقا. لكل رتبة نسبة. فمن قال "يا الله" بلا تقييد لفظي، و لا تقييد حالي كأن لا يكون طالبا إلا لنفس مسمّى الله و هو المطلق بالإطلاق الحقيقي، فمثل هذا يكون طالبا لعين ذاته و شيئيته الجوهرية القدسية. و إلا فإن قيده يكون بلسان الحال أو الأفعال و إن لم يكن بلسان المقال. مما يدلّ أيضا أن اللغة لها مستوى ظاهر و مستويات غيبية و ظروف خفية. فمحاولة معرفة العقل و المعنى بمجرّد تحليل الألفاظ الظاهرة حصرا، هو كمحاولة معرفة الجبل كلّه بالنظر في الجزء القليل الظاهر فوق الأرض منه. اللغة من تجليات الله تعالى. فلها أبعاد خفية لم تظهر، و لها أبعاد ظاهرة. و أقرب موجود نفسي و مادي للوجود الحقيقي هو اللغة. و لذلك يستحيل التفقّه في الأسماء الحسنى إلا بواسطة اللغة و تجريدها و سعتها و دقّتها، و الصور اللطيفة و الكثيفة لا تفي بذلك. و من ثَمّ "تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون". لاحظ: الله في كلامه الذي نزل "بلسان عربي مبين". فالعربي خليفة الله لأنه حامل كلامه و كلامه تجلّ اسمه.

....

(المُعلّم صلى الله عليه و سلم)

{ عن عبد الله بن عمرو رحمهما الله قال: خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم ذات يوم من بعض حُجَره، فدخل المسجد، فإذا هو بحلقتين، إحداهما يقرؤون القرءآن و يدعون الله تعالى، و الأخرى يتعلّمون و يُعلّمون. فقال النبي صلى الله عليه و سلم" كُلٌّ على خير، هؤلاء يقرؤون القرءآن و يدعون الله فإن شاء أعطاهم و إن شاء مَنَعَهم، و "هؤلاء يُعلّمون و يتعلّمون، و إنما بُعثتُ مُعلّما، فجلس معهم}.

١- أبهم الراوي يوم خروج رسول الله و وقت خروجه. و أبهم الحجرة التي خرج منها. و أبهم رجال الحلقتين و ما كان يدور فيهما تفصيلا. و ذلك لأمرين على الأقلّ:
الأوّل كون جوهر الرواية عنده لا يتأثر بهذه المعلومات. و هذا أصل. الإنسان يُبهم ما بالنسبة له لا يُهم. إلا أن تحديد اليوم و الوقت و الحجرة و غيرها من التفاصيل غالبا إن لم يكن دائما فيما يتعلّق برسول الله صلى الله عليه و سلم الذي هو كلّه نور "و اجعلني نورا" مطلقا، سيكون مفيدا من أوجه خاصّة بها.

الثاني فيه إشارة إلى كون المعلومة الجوهرية تفوق هذه الخصوصيات، و هي من المبادئ العامّة التأسيسية في الرؤية و المنهج و العمل الإسلامي. و هو كذلك.

٢-{خرج من بعض حجره ، و دخل المسجد }. هذا يدلّ على أن الحجر مفصولة عن المسجد، بالتالي المسجد ليس بيت رسول الله بل هو بيت الله، و لأنه بيت الله فهو بيت كل المسلمين. هذا أصل خطير تتفرّع عنه أمور متعددة. نضرب لها ثلاثة أمثلة:
الأوّل أنه يحقّ لكل مسلم أن يعمل الأعمال الشرعية في المسجد بدون إذن من أحد، مثلا إقامة حلقة ذكر أو حلقة علم. لا ترخيص، و لا تصريح، و لا أي شئ من هذا القبيل. و أوّل من يصل إلى الموضع في المسجد يحقّ له استعماله، كما زاد هذا الأصل تأكيدا حديث المسابقة إلى الصفّ الأوّل، فلا يوجد احتكار للمواضع، و لا حجز مسبق لها، فضلا عن إعطاء الأولوية ل "أصحاب المسجد" و ما شاكل ذلك من بدع نشأت في بعض بلاد المسلمين. و إن كان هذا هو الأصل الشرعي في كل مسجد، فهو في المسجد الحرام و المسجد النبوي خصوصا أوجب و آكد. فما أحدثه الوهّابية-لعنهم الله-في الحرمين من احتكار التدريس فيهما إلى حد شبه مطلق بل مطلق واقعا، و من منع إقامة حلقات الذكر و تلاوة القرءآن إلا بإذن أو إن تركوا البعض من المجهولين و الضعاف ليقيموا ذلك فإنهم يضعون الأعين عينهم و يحذرونهم و الغالب الأعمّ لا يتركونهم إن كانوا من غير طائفتهم البغيضة. كل هذا ليس من البدع فقط، بل هو من الكفر بالإسلام و غصب بيت الله أي بيت المسلمين.

المثال الثاني أن كل من يُغلق أبواب المسجد و يمنع الناس من دخوله، فإنما يتعامل مع المسجد على أنه بيته هو لا بيت الله، بالتالي لا تُعتبر الصلاة فيه صلاة في مسجد بالمعنى الخاصّ، و إنما هو صلاة في بيت فلان أو في أحسن الأحوال في مسجد بيت فلان. بيت الله مفتوح دائما، بيوت الناس التي تُغلق و تُفتح، فأقلّ ذنوب من يفتتح بيتا له و يُسمّيه بيتا لله هو قول الزور، فتنبّه. و إن قيل: لكننا نغلقه في أوقات معيّنة كالليل حذرا من اللصوص. فنقول: أولا الأصل في مساجد المسلمين أن تكون بسيطة لا يوجد فيها ما يستحقّ السرقة. ثانيا كما تحفظونها في جزء اليوم فاحفظوه في بقيّة أجزائه، و رتّبوا فيه من يقوم برعايته و حراسته دائما، و إن كانت عندكم من الثروة ما يكفي لإقامة مسجد تخشون من اللصوص عليه فاستعملوا جزءا منها في حراسته. ثالثا المشكلة الأكبر ليست فقط في إغلاقه في الليل مثلا، و إن كان هذا بحد ذاته حرمان للناس من قيام الله في بيوت الله، لكن ما يحدث في كثير من المساجد بل هو القاعدة العامّة فيها مع الأسف هو إغلاقها بعد الفراغ من كل صلاة بوقت قليل، و كأن المسجد دكّان يفتح وقت الصلاة و يغلق بعدها، بل حتى الدكاكين لا تفعل ذلك.
رابعا في جزيرة العرب مثلا، يوجد تقريبا مائة ألف مسجد تابعة لوزارة أوقاف السعودية-الوهابية، و في مدن كجدّة الحبيبة مثلا، لا تكاد تجد حيّا إلا فيه أكثر من مسجد، بل قد يوجد في مسافة مشي بضعة دقائق أكثر من مسجد، و كلّها شبه خالية في الغالبية العظمى من الأوقات، فبدلا من هذا الإسراف في الواقع-لا أقلّ إسراف من حيث الكيفية التي تُستعمل فيها المساجد اليوم أما لو كانت المساجد كما أصّلها القرءان و السنّة فالأمر يختلف- بدلا من ذلك قللوا عدد المساجد و اجعلوا عليها رقيبا في نوبات تُغطّي اليوم كلّه. هذا أضعف الإيمان.

المثال الثالث، لكل مسلم أيا كان مذهبه في الإسلام أن يستعمل المسجد حسب أصول مذهبه بشرط عدم الإضرار المادّي المباشر غير المحتمل لغيره، فمثلا رفع الصوت بشدّة بحيث يؤذي غيره من المسلمين عموما لا يجوز كما قرره حديث آخر. فبيت الله بيت كل المسلمين، و جعل المساجد بيوتا مذهبية و طائفية هو بدعة بل جريمة. فكما أن الحرم المكّي يدخله أهل المذاهب كلّهم، هو مثال المساجد كلها، يجب أن يكون كل مسجد في بلاد المسلمين على هذه الشاكلة و لا يختصّ به واحد دون غيره. حين تخرج من بيتك و تدخل بيت الله، فقد خرجت من خصوصيتك إلى الساحة العامّة الجامعة لعباد الله.

٣- {فإذا هو بحلقتين: إحداهما يقرؤون القرءآن و يدعون الله تعالى. و الأخرى يتعلّمون و يُعلّمون. فقال النبي صلى الله عليه و سلم "كُلّ على خير"}. للاختصار سنشير إلى الحلقة الأولى بحلقة الذكر. و الأخرى بحلقة العلم. و هنا أمور:
الأوّل اختلاف و تنوّع المسلمين. فلم يكونوا كلّهم على شكل واحد، و عمل واحد، و لون واحد. و هذا من الاختلاف المحمود و التكامل في الأمّة. فلا حلقة الذكر اعترضت على حلقة العلم و قالت لها "أنتم تضيعون وقتكم في القال و القيل و العقل شبكة من الخداع". و لا حلقة العلم اعترضت على حلقة

الذكر و قالت "أنتم كالأطفال يتعلّقون بالرغبات و الرهبات، و العلم أشرف الصفات". و لا أي صنف آخر من أصناف اعتراض حلقة على أخرى. و بالتأكيد لم يخرج رجل و يقول "إن هذا تفريق للأمّة، يجب أن نكون كلّنا حلقة واحدة، نبدأ بالذكر ثم نثنّي بالعلم مثلا حتى تتوحّد القلوب" و ما شاكل من هراء الطغاة و الطغام و أشباه الأنعام. بل بما أن كل واحد تمسّك بأصل معتبر في القرءآن، فهو و ما تمسّك به. و لاحظ أنهما لم يأخذا الإذن من النبي في هذا الاختلاف من قبل إحداثه، بدليل أن النبي حكم في القضية حين رآها فلم يحكم بها قبل رؤيتها بالتالي حين أقاموها أقاموها من عند أنفسهم و ما فهموه عن ربّهم.

الثاني ما تأصّل في الصحابة تفرّع في الأمّة. إذا تأملت المذاهب التي نشأت و لا زالت تنشأ في الأمّة، المذاهب بشتّى أشكالها و ألوانها، و التي تنشأ من داخل الأمّة و تتدرّع بالكتاب أو السنّة، ستجد أنه يوجد سلف من الصحابة لكل هذه المذاهب. و حتى على سبيل المثال في قضية مثل تقنين البيان، و الحدّ من "حرية التعبير" و الضرب على الأسئلة الصعبة و ذكر الاختلاف في القضايا العقلية و الإيمانية و العقائدية، كل ذلك تجد أصوله مثلا عند عمر بن الخطّاب، الذي سجن شاعر لأنه هجا إنسان و ضرب سائل بحث في القرءآن. و قس على ذلك في كبير المسائل و صغيرها. البعض تستطيع أن تجد أصله مباشرة و بوضوح كالمثال السابق، و البعض الآخر قد تجد مبدأ من المبادئ قرره أحد الصحابة بقول أو فعل أو حال، ثم أُخذ هذا المبدأ و بُني عليه مذهب أكثر تفصيلا و أوصل المبدأ إلى بعض نهاياته المنطقية و اللازمة عنه بالأدلة المعتبرة أو المُغالِطة في أحيان قليلة و مع ذلك عند ذاك الصحابي ما يكفي لتبرير إقامة هذا المذهب الحادث. و تطبيقا لذلك، نجد في المتن أن الصحابة كانوا هنا على فرقتين، فرقة فضّلت الذكر و فرقة فضّلت العلم. و تستطيع أن تجد امتدادات الفريقين في الأمّة إلى يومنا، بل الظاهر أن الفرقة الأدنى عند رسول الله- و إن كانت على خير- صارت هي الأعلى في جمهور الأمّة، فالأمّة فضّلت غير ما فضّله رسول الله صلى الله عليه و سلم. النبي فضّل العلم، و هم فضّلوا الذكر. و كل من اختار بعد اختيار النبي فإنما اختار لغرض ساقط في نفسه و لن تجده إلا على ضلالة بدرجة أو بأخرى. و كذلك هو الواقع. بل إني لا أزال أذكر امرأة من أقاربي حين رأت اشتغالي بالعلم و عدم إظهاري للاشتغال بالذكر- الذي الأصل فيه الخفاء- قالت ما حاصله" لعل هذا من هوى النفس " ! صار جلوسنا في مجلس فضّله رسول الله من هوى النفس، و ترف الفكر، و إضاعة الوقت في الأقلّ فائدة، و ما يحتمل الوقوع في الضلال، و الجدل العقيم، و قل ما شئت من مقالات الذين لا يفقهون و لا يستحون ، و مع ذلك إلى طريق رسول الله ينتسبون، و يعتقدون أنهم في زمرته سيُحشرون، "هيهات هيهات لما توعدون". أضعف الإيمان أن يقولوا كما قال النبي صلى الله عليه و سلم "كُلّ على خير"، لكن أهل التكلّف و الجهل لم يسعهم ذلك، حتى صاروا إلى التسقيط و الإتّهام، و كم وجدنا من ذلك في هذا الزمان و هذه البلدان.

الثالث قوله عن حلقة الذكر {يقرؤون القرءآن} بنفسه لا يكشف إن كانوا يقرأونه قراءة تدبّرية أم قراءة لفظية. لكن حين جعل الحلقة الثانية هي حلقة العلم، انكشف المقصود، إذ تدبّر القرءآن من صلب التعلّم، و لذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم "خيركم من تعلّم القرءان و علّمه" (هذا الحديث العظيم المظلوم، و الذي ما فتئ يحرّفه كل جهول ظلوم، فقلبه إلى: خيركم من قرأ القرءآن و أقرأه). بالتالي يصير المقصود من قراءة القرءان في حلقة الذكر هو تلاوة الألفاظ و تحريك اللسان بالحروف، كما يحدث مثلا في الجنائز حين يُجلب المُقرئ ليُغنّي القرءآن. مرّة أخرى، هذا لا يعني عدم شرف و فضل هذه القراءة و التلاوة في نفسها، بل شرفها عظيم و فضلها عميم، و إنما نصف القضية، و الحكم في القيمة و المفاضلة سيأتي بعدها من لدن حضرة النبوّة.

الرابع الرواي استعمل نفس كلمات رسول الله صلى الله عليه و سلم حين وصف الحلقتين باستثنائين واحد. فالنبي قال {هؤلاء يقرؤون القرءآن و يدعون الله} و قال الراوي {إحداهما يقرؤون القرءآن و يدعون الله تعالى}. فالراوي استعمل نفس الألفاظ و ترتيبها، فرأى الواقع بعين رسول الله من هذا الوجه و تتبّع ألفاظه أيضا، و هذا من المتابعة له صلى الله عليه و سلم حين المحبّين الذين يبدأون بما بدأ به و يقفون عند ما وقف عنده. لكن الاستثناء هنا أن الراوي قال {يدعون الله تعالى} بينما رسول الله قال {يدعون الله} و لم يقل "تعالى". فالراوي زاد من عنده كلمة {تعالى}. و هذه لفظة تعظيم، و الراوي ابتدع حين ذكرها في موضع لم يذكرها فيه النبي صلى الله عليه و سلم. فهل كان الراوي أشدّ تعظيما و تبجيلا لاسم الله من رسول الله، حاشا. و هذا يكشف أن المسلم قد يزيد في أعمال لتعظيم الله و لا يكون رسول الله قد فعلها في سياق معيّن، لا لأنه أشدّ تعظيما لله و لكن لأنه أقلّ تعظيما لله، فيحتاج أن يذكّر نفسه بهذا التعظيم أكثر من تذكير رسول الله لنفسه. فاسم "الله" هو عين التعظيم و التبجيل عند رسول الله، و لذلك ليس بالضرورة زيادة ألفاظ مثل "تعالى" و "عزّ و جلّ" دائما بعدها، قد يفعل و قد لا يفعل حسب الحالة و الظروف و الجمهور. أما بالنسبة للقاصر الذي قد يتوهّم النقص و يقع في الشرك، فيحتاج إلى مزيد تذكير لنفسه أو لغيره أو لكلاهما. و هذا أصل في عمل أعمال لم يعمل صورتها رسول الله صلى الله عليه و سلم، لكنها تابعة للمبادئ التي وضعها في الطريقة و الشريعة و متفرّعة عنها، فتكون من باب سنّ السنّة الحسنة للنفس أو للغير أو لكلاهما. و النبي قال {و هؤلاء يُعلِّمون و يتعلَّمون} فقدّم ذكر المُعلِّم على المتعلّم. بينما الراوي عكس فقال {و الأخرى يتعلَّمون و يُعلِّمون} فقدّم ذكر المتعلّم على المُعلِّم. و هو الذي روى وصف النبي صلى الله عليه و سلم للحلقة، فلماذا قدّم ما أخّره الرسول، و أخّر ما قدّمه. لا نستطيع أن نحتجّ بجهله بوصف الرسول، لأنه راويه. نعم، قد يكون روى العكس لأنه لم يتذكّر وصف الرسول إلا حين جاء عليه في حديثه عنه، و هذا احتمال ضعيف يفترض أن الراوي كان غافلا عن الحديث إلا عند لحظة تحديثه به. فالأظهر أن ذلك لعلّة و هي التالي: الراوي و هو صحابي كان الأصل فيه أنه مُتعلِّم، و الرسول هو المُعلِّم. فقدّم الراوي وصف ذاته، فيكون ذلك انعكاسا لمبدأ نفساني و هو أن النطق يُظهر الأولى فالأولى بالنسبة للنفس، و الأولى عند كل نفس هو نفسها، قال النبي "ابدأ بنفسك"، فبدأ الراوي

بصفته و هي التعلّم. بينما النبي صلى الله عليه و سلم من وجه بدأ بنفسه و هو مُعلِم الناس، لكنه متعلّم من الله، فلماذا لم يقدّم كالراوي جهة تعلّمه على جهة تعليمه؟ الأظهر أن النبي راعى حقيقة الأشياء و ترتيبها في الحقيقة، و هي أن المُعلِم أعلى من المتعلّم من حيث أن المُعلّم مظهر الله تعالى، بينما المتعلّم مظهر العبد، أي المُعلّم فاعل و المتعلّم قابل، و اليد العليا خير من اليد السفلى، و اليد العليا هي يد المُعطي أي المُعلِّم، فيُقدّم ذكره لذلك. فالراوي بدأ في وصفه من نفسه، و النبي بدأ في وصفه من الحقيقة. و كما ترى فإن وصف نفس الصورة يحتمل أكثر من صورة، و الصورة الواحدة تشتمل على معاني كثيرة، و لذلك تتعدد الروايات و القراءات، "و كُلٌّ إلى ذاك الحسن يُشيرُ". الحلقة هي الحلقة، فمرّة توصف ب "يتعلّمون و يعلّمون". و مرّة توصف ب "يُعلّمون و يتعلّمون". و كلاهما حق. و كل واحدة تبدأ من مبدأ حقّ و مشروع. و ما تعدد المذاهب الصحيحة إلا من تعدد وجوه الحقيقة الواحدة و مراتبها المختلفة.

الخامس عدم تقييد العلم. {يُعلّمون و يتعلّمون} و لم يُبيّن ما هو العلم الذي كانوا يعلّمونه. بالتالي هنا تأسيس للقيمة العليا للعلم مطلقا. و هذا أصل عظيم بل هو قاعدة الأمة القرءانية المحمدية.

السادس تعدد المُعلّم و المتعلّم. لو أن الراوي قال {و الأخرى يتعلّمون و يُعلّمون} لعلّنا كنّا سنقول أن واحد في الحلقة كان يُعلّم و البقية يتعلّمون منه، أو أكثر من واحد، أقصد أن الشائع-بناء على الشائع في زماننا و منذ قرون خلت- أن في كل حلقة لابدّ من مُعلّم واحد و البقية يتعلّمون منه، كخطبة الجمعة مثلا. و صار هذا هو النمط السائد. فلعلّنا كنّا سنرى الراوي لم يحسن التعبير عن وصف التعليم لجميعهم بينما التعليم يجب أن يُنسب لواحد منهم كما هو السائد في البشر. لكن كسر هذا الاحتمال وصف النبي صلى الله عليه و سلم للحلقة بالجمع المطلق {و هؤلاء يُعلّمون و يتعلّمون}. فأثبت أن كل أهل الحلقة كان يُعلِّم، و كل أهل الحلقة كان يتعلّم. و هذا أصل عظيم و جليل فتأمله.
كيف يكون كل أهل الحلقة من المُعلّمين و المتعلّمين في آن واحد؟ الجواب: حين يكون الكل طلبة علم و لكل واحد الحق في الكلام و عند كل واحد فوائد يريد أن يُعطيها و رغبة في فوائد غيره يطلبها، حينها يكون الكلّ يفيد و يستفيد. كما لو جلس العلماء في حلقة يتباحثون في مسألة. فكلّهم علماء، و كلّهم أئمة، كل حسب درجته التي يسعى ليل نهار لرفعها "و قل ربّ زدني علما". و لذلك كلّهم يدعوا و يقول "و اجعلني للمتّقين إماما". فكلّهم إمام في ما يعلم، مؤتمّ فيما لا يعلم و يطلب علمه فيصير إماما فيه. لا يوجد عوام في الإسلام. الكل يجب أن يكونوا من العلماء و كل فرد يجب أن يكون بمنزلة إمام. و هذا هو المبدأ الذي عليه كان يستطيع كل مسلم أن يؤم في الصلاة بشروط، و كل مسلم يستطيع أن يفتح باب الدخول في الإسلام لغير المسلمين، و كل مسلم يستطيع أن يعقد النكاح، و غير ذلك من أمثلة معروفة الصورة و غالبا مجهولة الفكرة. المسلم الذي حرمته عند الله أكبر من

الكعبة، ليس هو ذاك الذي اتّفق أن يولد في بلد و يتمتم ببضعة عقائد لا يفقهها، و يتعصّب لتقاليد لا يعقلها. و إنما هو العالِم المتعلّم الذي رسول الله صلى الله عليه و سلم نفسه ينضمّ لحلقته.

السابع لماذا سُمّيت "حلقة"؟ الجواب: لأن كل من فيها مُعلّم متعلّم. الحلقة دائرة، و كل نقطة فيها تساوي النقطة الأخرى من حيث أنهم كلّهم محيط و مركزهم هو الحق تعالى. و من هنا ورد أن رسول الله صلى الله عليه و سلم لعن من يجلس وسط الحلقة، و في حديث أن رسول الله جلس وسط الحلقة. ما معنى ذلك؟ الجلوس وسط الحلقة يُطلق و يراد به أحد أمرين أو كلاهما: الوسط بمعنى المركز، و الوسط بمعنى في المساحة الدائرية الفارغة التي تتشكّل من جلوس الناس في شكل دائري. فعلى الأوّل، أي المركزية، يصير اللعن متوجّها لمن يريد أن يجعل نفسه مركزا للناس، بدلا من أن يكون واحدا من نقاط المحيط، و رسول الله يستطيع أن يكون مركزا للناس لأنه لا يكون مركزا من حيث هو محمد بن عبد الله الهاشمي، و لكن من حيث هو محمد رسول الله، "من يطع الرسول فقط أطا ع الله" و "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله"، خليفة الله يستطيع أن يكون مركزا للناس، لأنه في الواقع لن يكون إلا تنزّلا لتجليات الله تعالى، فالله هو المركز لا هوى و شخصية فلان هي المركز. هذا هو الفرق. و هو حلّ التعارض المتوهّم بين لعن من يجلس وسط الحلقة و بين جلوس الرسول وسط الحلقة. هذا على اعتبار و تأويل لهذه الروايات و هو كما ترى صالح بنفسه بغير أن توجد الروايات أصلا، فهي مُذكّرات أكثر من كونها مؤسسات للمعنى. و على التفسير الثاني، أي الفرا غ الوسطي، فأين المشكلة في ذلك؟ ما السلبية التي يحدثها من يجلس وسط الحلقة ؟ و الجواب: يحجب رؤية الناس لبعضها. و يُفسد نظام الحلقة. أما حجب رؤية أفراد المحيط لبعضهم، فهذا معناه أن قطع التواصل بين المسلمين هو سبب لتحصيل لعنة رسول الله صلى الله عليه و سلم. و قطع التواصل بين المسلمين إن كان موجبا للعن إن جاء بصورة الجلوس وسط الحلقة، فما بالك بالحكومات و الطغاة الذين يمنعون تجمّعات المسلمين، و يهددونهم إن تواصلوا و جلسوا مع بعضهم، و ينشرون الخوف و الذعر بين الناس حتى لا يجتمعوا و يتواصلوا. هذا يستحق اللعن الأكبر. أما عن إفساد نظام الحلقة، فنظام الحلقة أنها حلقة، أقصد دائرية بالمعنى السابق الذي يعني التساوي الجوهري بين المسلمين، و كلّهم يدور حول القرءآن و الله و الحق، و كلّهم يجب أن يكون عالما و متعلّما دائما، فإفساد هذا النظام يكون بنشر الطبقية الفاسدة، و جعل بعض الناس علماء و البعض الآخر عوام بالمعنى الذي كان في الأمم الكافرة و استحقّوا به الحرب و اللعن و نسبة الكفر إليهم "عبادة العباد إلى عبادة رب العباد" هل تعني "عبادة العباد" إلا نسف الحلقة و جلب الهرمية بين أفراد الإنسانية، و الأدهى من ذلك أن تُكسر الهرمية بجعل الناس سواسية في الجهل و الجاهلية - وهو أسلوب الحداثيين و الخبيثين. "عبادة رب العباد" بمركزية العلم و الحق و البرهان و البيان، و هو القرءآن. و لذلك كانت الحلقة هي النمط الأساسي في مجالس المسلمين. أما أن تُجعل الحلقة في الصورة، و تكون هرمية في الحقيقة، فهو بالإضافة لخطئية الكنسية و الهرمية، مشتمل على خطيئة الشقاق و النفاق. قد يقال: لكن أبو حنيفة رضي الله عنه قال بوجوب وجود رأس للحلقة و إلا لا يفلحوا إذا أبدا؟ و ردّه: ما ذكرناه هو

الأصل، و لا رأس للدائرة. ثم رأس الحلقة قد يكون من يُدير حوارها و يذكر المسائل ليتم النقاش حولها، لا أنه رأس بالمعنى الشائع الهرمي الذي فيه واحد يلقي مطلقا و الآخر يتلقّى مطلقا، و شاهد ذلك من نفس حلقة أبي حنيفة النعمان رحمه الله، فإنها لم تكن إلا كما ذكرنا، و قد اختلف أصحابه معه كما هو معلوم، و كانوا يتباحثون و يتجادلون و ينظرون سويّا و لم يكن النعمان يُلقي و الأنعام تتلقّى كل ما يلقيه كيفما كان. و من هذا الوجه، فعلا الحلقة إن كان لها رأس كان ترتيبها أكثر في بعض الأحيان. و قد يرغب إنسان في إقامة حلقة لدعوة الناس لسماع ما عنده من فكر و رأي و فتح، و يكون موضوع الحلقة هو تلقّي كلام هذا الإنسان سواء كان مجرّد تلقّي ليبحثوه هم بعد ذلك بأنفسهم أو كان للتلقّي و النقاش أيضا، من قبيل رجل دعى الناس إلى مأدُبة و صاحب بيت دعى الناس و لا يؤم الرجل في سلطانه، هذه استثناءات و وضعها معروف من قبل الدخول فيها، و إنما الكلام فيمن يجعل الأصل من هذا القبيل في المسلمين، فيكون البعض لا حظّ له من العلم إلا ما يُلقى إليه بأسوأ معاني الإلقاء غالبا، و هذا ينشر الجهل و النفاق في الأمّة. قد يقال: لكن أليست خطبة الجمعة كذلك، رجل يقف و يلقي على الناس و هم يستمعون فقط؟ و الجواب: الأصل في خطبة الجمعة أن يكون الخطيب إما يتكلّم بالقرءآن ذاته، كما كان رسول الله كثيرا ما يجعل خطبة الجمعة هي القرءآن و لذلك لم يُنقل عنه خسمائة خطبة جمعة، فإن العادة أن خطبه كانت القرءآن "فذكّر بالقرءآن من يخاف وعيد" و قال في سورة الجمعة "فاسعوا إلى ذكر الله". ثم الأصل في الخطيب أن يكون من أهل الله الذين هم رسل رسول الله، بدليل "فاسعوا إلى ذكر الله..قل ما عند الله خير من اللهو و من التجارة". و "ما عند الله" هنا هو رسول الله، "و إذا رأوا تجارة أو لهوا انفضّوا إليها و تركوك قائما". ما عند الله يظهر برسول الله القائم في الجمعة بذكر الله، بالتالي المُلقي في الحقيقة هو الله تعالى سواء على مستوى الرسالة و هو معلوم أو على مستوى الولاية التي قيل فيها "كنت لسانه الذي يتكلّم به". فكان الاستثناء هنا معلوم الوجه. بالإضافة إلى أن خطيب الجمعة في أيّام إقامة السنّة، السنّة المحمدية لا السنّة الأموية، لم يكن طاغية يتكلّم بما شاء بدون أي اعتراض من الناس لو خرج عن الحقّ، بل كانوا يردّون عليه و يعترضونه و القصص في ذلك معروفة، و أحيانا كما في قصّة سلمان و عمر بن الخطاب، كانوا يرفضون خطبته بالكلّية حتى يجيب عن بعض الانتقادات و كانوا يقولون له "نقوّمك بسيوفنا". مثل هؤلاء في حلقة و لو جلسوا عند أقدام المُتكلّم، ففي هذه الحالة حقيقتهم دائرية و صورتهم هرمية من باب توكيلهم لأحدهم لإفادتهم و كذلك في إبلاغ الجمهور بالحالة السياسية و الاجتماعية الدنيوية من عين إلهية نبوية بطبيعة الحال حيث لم تكن خطبة الجمعة في تلك الأيام فقط للمواعظ و الأفكار الأخروية.

٤- {فقال النبي صلى الله عليه و سلم "كُلٌّ على خير. هؤلاء يقرؤون القرءآن و يدعون الله، فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم. و هؤلاء يُعلّمون و يتعلّمون، و إنما بُعثت مُعلّما" فجلس معهم}.

ف: تفضيل النبي صلى الله عليه و سلم للعلم على الذكر، مع إقراره بخيّرية العلم و الذكر، يوجب محورية العلم و مدارية الذكر. أي أن المسلم التابع لطريقة نبيّه صلى الله عليه و سلم يجب أن يكون قارئا للقرءاَن و داعيا الله تعالى، فمن الواضح أن النبي كان يقوم بالأمرين بل سيّد القارئين و الداعين، لكن ينبغي أن يكون مركز حياته العلم و أولى اهتمامته العلم و أكبر مجهوداته مبذولة للعلم و أفضل أوقاته مُنفقة في العلم. و إن خُيّر بين الذكر و العلم، يجب أن يختار العلم أسوة برسول الله صلى الله عليه و سلم.

م: لماذا فضل العلم على الذكر؟ في هذا الحديث الشريف توجد على الأقلّ ثلاثة أسباب ظاهرة و مضمرة لتفضيل العلم على الذكر:
السبب الأوّل هو قضية العطاء. فالعطاء في الذكر نسبي، و في العلم مطلق. قال النبي صلى الله عليه و سلم عن حلقة الذكر {فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم}. فيُفهم من هذا أن حلقة العلم سيعطيهم الله دائما.
السبب الثاني هو غاية البعثة. إنما البعثة للتعليم. {إنما بُعثت مُعلّما} بالتالي غاية البعثة هي حصول العلم في الناس. و الغاية أشرف من الوسيلة، و الغاية حين تتوفّر مباشرة يجب أن نأخذ بها مباشرة، لكن حين لا تتوفّر إلا بواسطة غيرها حينها يجب الأخذ بالواسطة في سبيل الغاية. و حيث أن قراءة القرءان غايتها النهائية تحصيل العلم الوارد في القرءاَن كما قال تعالى "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا ءاَياته و ليتذكر أولوا الألباب" و العبرة من التلاوة حصول التدبّر و التذكّر، و ليست مجرّد تحريك اللسان بالألفاظ و إن كان لهذه شرف خاصّ لكنه دون الشرف الأعلى و المقصد الأساس من الإنزال. و لذلك ورد "لا خير في قراءة لا تدبّر فيها" أو "عبادة لا فقه فيها" و "ليس لك من صلاتك إلا ما عقلت منها". و حيث أن الدعاء غايته تحصيل الكمال الإنساني، و أكمل الكمال هو العلم و به كل الكمالات سواه تستقيم و يصير لها معنى و شرف و قد بيّن الله تعالى في أوّل سورة الجمعة أن الفضل العظيم هو العلم النبوي فسؤال الله من فضله يجد مصداقه الأبرز في هذا العلم المقدّس . فحلقة القراءة و الدعاء وسيلة، و حلقة العلم هي الغاية، فإن لم يوجد غير حلقة الذكر فنعمّا هي، و حيث قد وجدت حلقة العلم بجوارها فإن الاختيار يجب أن يقع على الأعلى منهما.
السبب الثالث هو باطن كلمة "مُعلّما". و ذلك أن الباعث سبحانه إنما بعث تجلّيا، و هو المُعلّم الحق "و يُعلّمكم الله" و "علّمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما" (لاحظ هنا أيضا تم تعريف الفضل العظيم بالعلم الإلهي). فالمُعلّم من البشر هو خليفة الله الأكبر. و منزلة الإنسان في الخلافة، و علوّ المنزلة بعلوّ الخلافة و سعتها، و بالنسبة للإنسان لا أعلى من العلم. ثم كما أن غاية العمل تسبق العمل، كما أن غاية بناء البيت تسبق تنفيذ البناء فعليّا، كذلك أوّل ما تم خلق ءاَدم كان أوّل ما ذكره الله هو العلم فقال "و علَّم ءاَدم". فقدّم ذكر تعليمه سبحانه على ذكر ءاَدم، حتى نفهم أن أعلى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان هو تحصيل العلم بلا واسطة من الرحمن، و كلّما كانت الوسائط أقلّ كان التعليم أشرف حتى ينتهي إلى انتفاء الوسائط و هي رتبة الوسيلة. و عليه، يكون التعليم هو

أقصا شرف و أحسن عمل يمكن أن يبلغه إنسان. و لذلك قال صلى الله عليه و سلم "خيركم من تعلّم القرءان و علّمه". الخيرية هنا ليست مجرّد "تحفيز" و لا "مبالغة" و لا شئ إلا نفس الحقيقة و مقتضى الطبيعة. رسول الله لا يقول ما لا يعقل، و هو لا يعقل إلا الحق "اكتب فوالله ما خرج منه إلا الحق".
و على ذلك، حلقة العلم هي حضور مباشر لله تعالى في العالَم، و حضور خاصّ، و تحقيق معنى الإنسانية.

م٢: بناء على أن قراءة كل حرف من كتاب الله فيها عطاء من الحسنات، و كل دعاء لابدّ أن تكون له إجابة من الله تعالى بنصّ القرءان "ادعوني أستجب لكم" بالإضافة للأحاديث التي قررت أن الدعاء إن لم يجاب في الدنيا يجاب في الآخرة، و حتى في الدنيا قد لا يُجيب بصورة و يجيب بصورة أعلى من التي اشتمل عليها الدعاء، أي العطاء مقرون بالدعاء قطعا. فكيف قال صلى الله عليه و سلم عن حلقة القراءة و الدعاء {فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم}؟
لماذا يقرأ القارئ القرءآن بدون تدبّر و تذكّر. لأنه يعتقد بأن هذه القراءة جالبة للحسنات بنفسها، أو لأنه يعتقد بأنه لو قدّم القراءة على الدعاء كان الدعاء أدعى للإجابة. فإن كان يقرأ للحسنات، فأوّلا هذه الحسنات من الغيب بالنسبة له، فهو لا يعلم إن كان قد قبل الله تعالى قراءته و سجّل له في صحيفة حسناته هذه القراءة، بالتالي سيكون حاله التأرجح بين وقوع العطاء أو المنع. و ثانيا ليس كل قارئ يعطيه الله حسنات على قراءته، إذ يوجد شروط مثل الإيمان و النيّة الصادقة، و هذه في حكم الغيب خصوصا عند أهل الظاهر ممن يقتصرون على إقامة المظاهر، و أضعف الإيمان أن العبد الصالح يشكّ في نفسه و لا يطمئن إلى ذلك من نفسه تمام الاطمئنان و لو من باب الورع و الحذر و توقّي الغرور و ذرائعه، فعلى الوجهين قد يقع العطاء و قد يقع المنع. فسواء نظرت للقضية من وجهة نظر الحق سبحانه أو من وجهة نظر العبد، الحال كما قال النبي صلى الله عليه و سلم {فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم}. و أما لو كان يقرأ كمقدّمة للدعاء فتكون المسألة تابعة للإجابة في الدعاء. الدعاء له شروط ليُقبل كذلك. من أهم شروط قبوله معرفة الله، كما ورد عن الإمام عليه السلام أنه سُئل عن سبب عدم إجابة الدعاء فقال "لأنكم تدعون من لا تعرفون". و القرءآن أشار إلى هذا المعنى حين قال "أجيب دعوة الدا ع إذا دعانِ" و لم يقل: أجيب دعوة الدا عِ، مطلقا، بل هي مشروطة "إذا دعانِ" فمدلول النون المكسورة من "دعانِ" و هو الحق تعالى يجب أن يكون قبلة الدعاء و إلا لا يُجاب الدعاء أو إن شاء أعطى و إن شاء منع و هو أعلم و أرحم بعباده. و كذلك من اشترط حضور القلب و الشعور بالاضطرار و غير ذلك، كلها ترجع إلى أمور يجب علمها و بدون العلم بها لا تحصل هذه الأمور. فليس كل دعاء مجاب، هذا معلوم. ثم حتى الدعاء قد يُجاب في الدنيا أو في الآخرة، و قد يجاب في الدنيا بصورة غير التي اشتمل عليها الدعاء، بالتالي الداعي إما أن يحصل نفس دعائه فيكون بحكم من مُنع من العطاء لأنه مُنع من العطاء الذي يريده هو، و إما أنه لن يعلم إن كان دعاؤه

قد أُجيب. و كل ذلك يرجع إلى نتيجة واحدة و هي {فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم}. فالنسبية في العطاء ثابتة في حقّ قراء القرءآن و أصحاب الدعاء.

م٣: حيث أن النبي صلى الله عليه و سلم بنصّ القرءان و كذلك بنصّ الحديث، لم يُبعث فقط كمُعلّم و إنما هو نبي و رسول و مجاهد و بشير و نذير و متمم مكارم الأخلاق و بُعث بالسيف و غير ذلك من صفات، فكيف يقول هنا صلى الله عليه و سلم {إنما بُعثت مُعلّماً} بأداة الحصر المُقدّمة {إنما} ؟
الجواب: المُعلّم هو الاسم الجامع لكل كمالات النبي صلى الله عليه و سلم و كل الأسماء الأخرى كالنبي و الرسول و البشير و النذير داخلة في معنى "المُعلّم" حسب الاصطلاح النبوي و الحقيقة التي يدلّ عليها هذا الاسم.
و مثل ذلك في القرءان حين وصف الله تعالى موضوع الوحي و حصره بالتوحيد فقال "إنما يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد". فلمّا لم يعقل البعض اعترض، ثم فرّع الجواب على الاعتراض و دخل في اللجلجة، و قال : بدأ ب "إنما" ثم "أنما" و هذا حصر شديد للمعنى، و مقصوده هو بيان موضوع الوحي، ثم بيّن هذا الموضوع و أفرده بالتوحيد، فكيف يعقل أن يكون التوحيد هو الموضوع الوحيد للوحي الإلهي و من الظاهر في القرءآن و الحديث و المُجمع عليه من الكافر و المسلم أن النبي صلى الله عليه و سلم جاء بموضوعات كثيرة جدا من العقائد كالملائكة و الآخرة، و العبادات كتفاصيل الصلاة و الحجّ، و المعاملات من باب البيع إلى باب الديّات إلى غير ذلك من أبواب كثيرة، و كذلك الطبّ النبوي و الرؤيا و ما شاء الله من مواضيع غير التوحيد. أقول: هذا اعتراض من لم يقدر التوحيد حقّ قدره. و مثل ذلك أن يقرأ شخص مثنوي مولانا فيرى فيه أنوا ع القصص و المعاني فيستغرب من قول مولانا في المثنوي ما حاصله أن "المثنوي حانوت التوحيد، و لا يوجد فيه غير التوحيد، و كل ما تراه غير التوحيد فهو صنم". و الحلّ هو التالي: ليس في القرءآن إلا التوحيد حقا و فعلا. و ذلك من وجوه: الوجه الأوّل أنه ما في الدار غيره ديّار، و القرءآن يُعلّم أن ليس في الوجود إلا الله تعالى و أسمائه و أعيان هذه الأسماء و مظاهرها. بالتالي كما أنه ليس في الأكوان غير التوحيد "و في كل شئ له آية، تدلّ على أنه واحد" كذلك ليس في القرءآن غير التوحيد. كل شئ مظهر الوحدة الإلهية. الوجه الثاني أن القرءان يربط كل القصص و الأحكام و الأمثال بالله تعالى، فهو يريك الكثرة بعين الوحدة الإلهية، و يريد تصرّف الله تعالى في الأشياء و حكمه فيها و شرعه لها. الوجه الثالث أن غاية القرءآن الكبرى هي التوحيد، و المقصود من كل القصص و الأمثال و الأحكام هو التحقق بالتوحيد علما و عملا، فيكون حصر مواضيع القرءآن بالتوحيد على هذا الوجه من باب الاقتصار على ذكر الغاية دون الوسيلة و تسمية الشئ بغايته و جوهره و كعبته. و لهذا حتى الأحكام الشرعية تُختتم بأسماء إلهية، و حتى القصص الإنسانية تبدأ و تُختم و تتخللها أسماء إلهية توجّه أحداثها، و حتى الأمثال الكونية ترتبط بالدلالة على التوحيد و الأسماء الإلهية. انظر حيث شئت في القرءآن و لن تجد إلا الله تعالى قبل الشئ أو بعده أو معه أو فيه أو هو.

و كذلك لو نظرت- أو هكذا يفترض أن تنظر- إلى النبي صلى الله عليه و سلم، فإن كل ما يقوم به و كل ما هو عليه و حتى ضربه بالسيف و أكله الطعام و لبسه الثياب، كل ذلك تعليم منه للإنسان و للأكوان بل و للرحمن من قبيل تحقيق "حتى نعلم" التي ذكرها سبحانه في حقّ نفسه و يعرف العرفاء مقصدها و يفهمون تفسيرها على ما يزعمه أهل الظنّ و الخرص و الإفك.
و تعليم النبي صلى الله عليه و سلم له مستويات بقدر مستويات الوجود. فكل شئ يقوم به له تأويل متصاعد يبلغ أقصى ما يبلغه العلم. العمل الواحد له تأويلات متعددة و فوائد كثيرة. فهو ليس فقط تعليم بل تعليم واسع عظيم. فمثلا، جلوسه مع حلقة العلم دون حلقة الذكر، هذا بحدّ ذاته تعليم. ثم لو نظرت في هذا التعليم، ستجد أن له تأويلات متعددة متصاعدة، حتى تبلغ مستويات من قبيل كون الله تعالى هو الجالس مع أهل العلم، و لا نريد أن ندخل في تفصيل قد يأتي بعد قليل إن شاء الله. و من هذا الباب كنت ترى الصحابي يسافر الشهر و الشهرين من أجل الحديث الواحد عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، لأن القوم كانوا يشربون من كل حديث شرابا لانهائيا تقريبا، و لم يكونوا يقرأون ألف حديث في اليوم يهذّونها هذّاً. و كذلك ما يروى عن بعض العلماء من استنباطه لمئات الأحكام من الحديث الواحد الذي قد يبدو لعين صاحب الوادي الضيّق أن ليس فيه إلا ثلاثة أفكار على الأكثر. رسول الله مظهر اسم الله، و كل ما قام به في الكون يكشف عن علاقات أسماء الله ببعضها البعض، و درجاتها و سعتها و شؤونها. و هنا السرّ الأكبر و الكنز الأعظم و النور الأبهر. ومن فُتح له هذا التأويل الأجلّ صار من عشّاق رسول الله صلى الله عليه و سلم و عشّاق حديثه و سنّته و إقامة أمره.

ف٢ : حين تتعلّم أنت تعلّم أنك تعلّمت، بالتالي ترى عطاء الله لك مباشرة في ذاتك و ليس فوق الوجدان برهان و لا أجلى من العيان بيان. و حين تتعلّم يكون الله تعالى قد وضع بيدك مفاتيح العمل الصالح و أسبابه و كيفيته. و حين تُعلّم تترك أثرا خالدا بعدك في الأرض إن شاء الله، إذ "علم ينتفع به" هي امتداد لذات العامل، فالصدقة الجارية قد بل تنهدم، و الولد قد ينقطع بعد بضعة أجيال و أنت لا تضمن و لا تعلم، أما العلم النافع الذي ينتشر في أمّة العلم و أهل العلم فإنه يبقى بإذن الله حتى يوم القيامة، كما أننا اليوم نقرأ و نستفيد من علوم قوم نشروها قبل ألاف السنين، و لعلّهم حدّثوا بها في زاوية من زوايا الأرض و ها هي قد خرقت الزمان و المكان و تربّعت على عروش قلوب ما لا يُحصى من أفراد جنس الإنسان.

ف٣: لاحظ أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يعترض على الذين يُعلّمون في مسجده. و لم يقل لهم: أنا المُعلّم وحدي فكيف تتجرأون على تعليم الناس و أنا بين أظهركم. و ما أشبه مما يفعله من لا يريد التعليم و لكن يريد الشهرة و الثروة. العالِم حقّا يريد أن يكون الكلّ علماء، لو استطاع إلى ذلك سبيلا، و هو يتمنّاه و يرجوه و يسعى إليه. و لا أقلّ أن علم العالم يزداد تقديره في نفوس الناس كلّما ازداد الناس علما. فالعلم عكس المال في ذلك. المال كلّما انتشر كلّما قلّت قيمته. العلم كلّما انتشر

كلّما ازدادت قيمته. فمن سعادة العالِم أن يرى الناس حوله علماء، و لذلك قيل أن سجن النسر في قفص مع غراب من أشدّ أنواع تعذيب النسر. و لأن النبي كان قرءانا، كان يشتكي فيقول "ربّ إن قومي اتّخذوا هذا القرءآن مهجورا". الشريف يحبّ معاشرة الأشراف. و من هنا قيل أن الملائكة تبتعد عن الشخص إذا كذب أي أتى بظلام، لأنها نور و هي تقترب من أهل النور و تحبّه، و تبتعد من الظلام و تنفر منه. لا يحبّ المُقلّدة و إبقاء الناس ك"عامّة"، إلا من يتكسّب بهم و يرتزق بتقليدهم له و يستمتع بالنظر إلى من هم دونه لعقدة في نفسه و مرض في قلبه. بل النبي كان يحبّ أن يرى النبوّة في المسلمين، و لذلك كان يسألهم عن ما يرونه في مناماتهم مثلا و هي جزء من النبوّة و من المبشّرات الباقية من النبّوة، و أخبرهم أن "علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل" و "العلماء ورثة الأنبياء". و حتى نبوْة التشريع التي انقطعت من وجه، أبقاها النبي من وجه آخر حين شرع للعلماء أن يسنّوا السنن الحسنة و أمر بالعضّ بالنواجذ على سنن الخلفاء الراشدين. فكان النبي يسعى في جعل الناس يرتفعون و يعرفون و يستنيرون بأكبر قدر ممكن و أذن به الله تعالى مما يحتمله الوجود. لاحظ كيف أن النبي صلى الله عليه و سلم يوسّع و يرفع و يدعو إلى الترقّي في درجات الأنوار و الإيمان، ثم لاحظ العملية المضادّة لذلك من قِبل ورثة كفرة الأحبار و الرهبان.

ف٤: في الذكر أنت تتكلّم مع الله، في العلم الله يتكلّم معك. في الذكر الفقير يطلب الغنى، في العلم الغني يطلب الفقير، لأن النور يحبّ الإشعاع و كلّما اشتدّ الظلام كلّما ازداد فرح النور لسعة القابل كذلك كلما ازدادت شهوة العلم و الرغبة فيه كلّما ازداد رضا الله و فرحه بعبده.

م٤: لماذا قدّم و يُقدّم عموم الناس الذكر على العلم؟ الجواب: لأسباب.
الأوّل غرقهم في شخصياتهم. الداعي يرغب في تحصيل شئ شخصي، بينما المتعلّم يطلب الحقائق و الحقائق تتجاوز المصلحة الشخصية بالمعنى الضيّق الشائع لها. و لذلك عادة ما يقال للعلماء بأنهم مجانين و يطلبون الأوهام و يتكلّمون في ما لا فائدة فيه و "الفلسفة ما تأكل عيش" و ما أشبه من اعتراضات مشهورة. العالم يتجاوز شخصيته و يتّحد بالوجود، بينما الداعي مستغرق في شخصيته و لا يتجارز ما تفرضه من حدود.
الثاني إضلال أحبارهم و رهبانهم. و ذلك لأن هؤلاء يعتبرون العلم كالمال و سرّ الصنعة، إذا فشا و انتشر ذهبت قيمته الشرائية. فيحتكرون المعرفة لاحتكار السلطة. و لذلك يبغي بعضهم على بعض، لأنهم كتجار السوء يرون غيرهم من أهل صنعتهم لا كأخ و شريك لهم بل كعدو منافس لهم، إذ عدد الزبائن قليل و كل واحد يبغي أكثر عدد من الزبائن لدكّانه. كيف يضلّونهم؟ مثلا، يزرعون فيهم أن العلم وسيلة فقط، و قليل منه كافي. و أن المهم العقيدة الصحيحة. و أن الشرف في الدنيا و الآخرة لأمور أخرى سوى العلم. و أن الاستغراق في العلم بل العقل كأصل هو سبب للغرور و الكفر. و أنه يكفي وجود طبقة متخصصة في العلم و الباقي يقلّدها في فتاوها العقائدية و الشرعية. و أن الدين

قد يأتي بعقيدة تتجاوز العقل و ما يمكن أن يعلمه الإنسان، و الخلاص في الآخرة سيكون بهذه العقيدة لا غير. و غير ذلك من سخافات شائعة و أباطيل رائجة في الشرق و الغرب.
الثالث الكسل. فإنه من السهل طلب الخير للنفس، "لا يسأم الإنسان من دعاء الخير". لكن طلب العلم الذي فيه حرق لأصنام النفس، و فيه تبديد لكثير من الأفكار القائمة في القلب، و يتطلّب هدم بعض القيم الشائعة و إقامة قيم جديدة منبوذة سياسيا و اجتماعيا في وطن الفرد، و يقتضي أحيانا الجهاد في سبيل أمر ما، بعبارة أخرى العلم-لا أقل في بادئ الأمر-يكسر الراحة "لا راحة بعد اليوم" و يطعن في الكبرياء الشخصي و الوهمي "أنتم الفقرآء" و "أطيعوا الرسول"، فضلا عن غير ذلك من آثار التحقق و الإدراك، كنبش ما غاص في النفس من عقد و تصوّرات و إبرازها للوعي، و كالحكم السلبي على ما تحبّه و تميل إليه أو ما سبق أن قمت به من أعمال فلا تجد سبيلا لتغييرها و تخشى من وصمة العار التي ستجلبها على نفسك حين تقرّ بأمر يسمك بوصف سلبي تكرهه النفس، و الكثير من الأمور، كل ذلك يؤدي إلى نفور النفس السافلة من العلم و ارتياحها إلى طلب الأشياء من الله و حسبها ذلك، و إن زاد الأمر فقراءة ألفاظ القرءآن بغير تدبّر لزيادة الرصيد في الآخرة و جلب الخيرات المادية في الدنيا. و حسبنا ذلك من الدين ! من لا يقتل نفسه لا يدخل مدينة العلم و الحكمة. أي قتل النفس القديمة، ثم بالنور الإلهي تنبعث نفس جديدة ترى النور في كل شئ و من كل شئ و يصير لها سلطان عقلي على كل شئ بإذن الله تعالى. و الإيمان بهذا المعنى الذي يجعل الناس يتحمّل قتل نفسه و مجاهدتها في بادئ الأمر على الأقلّ بالجهاد الأكبر أمر عظيم، و الأصل فيه "نور يقذفه الله في القلب" يجذب الإنسان للناحية المقدّسة.

"سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم".

....انتهى الكتاب و لله الحمد رب العالمين.